Werdandi-Bücherei

Band 5

Werdandi-Bund e. V.

Ehrenbeirat:

Wilhelm Busch †, Ernst v. Wildenbruch †, Konrad Burdach, Maria Baronin v. Ebner-Eschenbach, Adolf Harnack, Karl Lamprecht, Adolf Oberländer, Wilhelm Raabe, Leopold v. Schroeder, Hans Thoma, Fritz v. Uhde, Siegfried Wagner.

Schriftausschuß:

Vorsitzender: Prof. Dr. Friedrich Seeßelberg, Berlin; Mitglieder: Herbert Ritter u. Edler Herr v. Berger, Charlottenburg; Dr. Otto Braun, Hamburg; Dr. Michael Georg Conrad, München; Prof. Dr. Artur Drews, Karlsruhe; a. o. Prof. Dr. Oskar Fleischer, Berlin; Eberhard König, Berlin-Waidmannslust; Privatdozent Dr. Artur Kutscher, München; Prof. Dr. Reinhold Freiherr v. Lichtenberg, Berlin-Südende; Fritz Karl Mundt, Wien (Mödling); Hans Schliepmann, Berlin; Privatdozent Dr. Friedrich Solger, Berlin; Franz Staßen, Berlin.

Über Mitgliedschaft Ausführliches am Ende dieses Buches.

Werdandibücherei

Jeder Band in Leinen geb. M. 2.—

Im Jahre 1910 gelangen zur Ausgabe:

1. Richard Nordhausen. Zwischen vierzehn und achtzehn.
2. Graf Hermann Keyserling. Schopenhauer als Verbilder.
3. Ludwig Schemann. Gobineau und die deutsche Kultur.
4. Willy Pastor. Altgermanische Monumentalkunst.
5. Graf Ernst zu Reventlow. Welt, Volk und Ich.
6. Willy Pastor. Die Geburt der Musik.

Weitere Werdandi-Veröffentlichungen sind am Schluß des Buches verzeichnet.

Fritz Eckardt Verlag G. m. b. H., Leipzig

Der Buchſchmuck iſt von
P. Horſt-Schulze und
die Einband-Zeichnung
von Freidank Schulz
entworfen worden.
Der Druck erfolgte in Alter
Schwabacher durch die
Buchdruckerei
Radelli & Hille, Leipzig.

Welt, Volk und Ich

von

Graf Ernst zu Reventlow

Leipzig 1910 • Fritz Eckardt Verlag G. m. b. H.

Copyright 1910 by Fritz Eckardt Verlag G. m. b. H., Leipzig.

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung, vorbehalten.

Vorwort

Der Herr Verfaſſer hatte dem Schriftausſchuſſe die Handſchrift zu dem vorliegenden Buche mit folgenden beſcheidenen Ausführungen vorgelegt:

„Dieſe Schrift beanſprucht eigentlich nichts als einen Ausſchnitt aus dem eigenen Werden zu geben. Ob ihr ein ſolcher Inhalt Anrecht auf öffentliche Anteilnahme gibt, mag dahinſtehen. Urd und Skuld ſind ſeither in der Werdandi-Bücherei zu ihrem Rechte gekommen; dieſes Buch ſteht im Zeichen der Werdandi.

„Freilich, es iſt ein Laie, der von ſeinem Werden ſpricht. Er beſitzt nicht die Kühnheit des zünftigen Fachmannes: eignen Erfahrungen, Gedanken und Erkenntniſſen das Gepräge allgemeiner Gültigkeit aufzudrücken; — der Laie ſpricht beſcheiden als „ich“.

„Aber auch Laien werden, ſie trachten auch, mit ihren rudimentären Organen zu ſuchen und zu denken. Und ſo können ſie vielleicht ihren Laienbrüdern nützlich werden, wenn

ſie dem Worte des platoniſchen Sokrates folgen: „Wir aber müſſen, denk ich, uns auf uns ſelber ſtellen, wie ſchwach auch unſere Kräfte ſind, und immer unſere Überzeugung ausſprechen.“

„Die Gewißheit, das getan zu haben, andererſeits die Vermutung, daß auch rein ſubjektive Erlebniſſe anderen, die ſuchen und vielleicht ſchwanken, Anregung oder Anhalt geben könnten, hat den Verfaſſer zu dem Antrage ermutigt, dieſe Selbſtſchilderungen der Öffentlichkeit zu übergeben.“

Wir haben aber die Gewißheit, daß dieſes Buch, gerade weil es nicht aus der fachlichen Zünftigkeit, ſondern aus der urwüchſigen Urteilskraft eines mitten im Kampfe um die Volksgüter ſtehenden und mit feiner Beobachtung begabten Mannes hervorkommt, um ſo anregender und erſprießlicher ſein muß, als es keinem ernſten Beobachter unſeres öffentlichen Lebens entgehen kann, daß Weltanſchauung und „Volksanſchauung“ nicht mehr ſo in der Tiefe des Ichs miteinander verankert ſind, wie es geſund wäre und wie es ſein ſollte.

Berlin

Für den Werdandibund:
Friedrich Seeßelberg

Die Zeit

Der Titel dieſes Buchs atmet eine Beſcheidenheit, die mir fern gelegen hat, als ich begann, nach einem Verhältnis zur „Welt“ und zum Volk zu ſuchen. Zuerſt kam das Ich und bildete den Ausgangspunkt. Vielleicht iſt eine entgegengeſetzte Veranlagung glücklicher, weil ſie die — mit Naturnotwendigkeit — ſuchenden Kräfte weniger ausſchließlich nach innen zu vereinigt. Sie arbeitet deshalb, zumal in der Jugend, wo der geſamte innere und äußere Erfahrungsſtoff gering iſt und normalerweiſe gleichmäßig wachſen müßte, leicht im circulus vitiosus einer Selbſtbetrachtung, die lediglich zergliedert oder nur auf mühſeligen Umwegen ſchafft. In ſpäteren Lebensaltern kann das Zergliedern zu-

gleich ein Schaffen sein, in der Jugend aber, wo alle Kräfte aufbauen und einheimsen sollten, wird die vorwiegend nach innen zeigende Richtung des Blicks zur Ursache von Unfruchtbarkeit, zum mindesten von Hemmungen, die sonst nicht eintreten würden. Natürlich gilt das nur für den Durchschnitt einer mehr oder minder begabten Mittelmäßigkeit. Das Genie und das Talent stehen für alles, was hier zu sagen sein wird, nicht in Rede.

Den ersten erinnerlichen Anstoß gab die Angst vor der Zeit. Sie raubte mir im Alter von acht Jahren den Schlaf. Etwas Ungeheures und Furchtbares war diese Zeit, ein endlos langer, dunkler Gang, in den man immer tiefer hinein mußte, ohne je an das Ende zu gelangen. An irgendeinem Punkte, ungefähr da, wo ich mir den göttlichen Thron mit den Engeln vorstellte, sollte die Ewigkeit anfangen. War man da aber nach dem Tode angelangt, so ging es weiter in die erschreckende Unendlichkeit, die immer von neuem anfing. Die Frage: ob Himmel oder Hölle, wurde zu meinen Gunsten entschieden.

Bei einigermaßen gutem Betragen schien ewige Verdammung ausgeschlossen. Die Ewigkeit des Gequältwerdens war überhaupt undenkbar, und wie sollte es auch der Teufel aushalten, unzählig viele Menschen ohne Aufhören zu quälen? — Das Entsetzliche des Gedankens lag in der Ewigkeit als solcher. Sie verfolgte mich ohne Unterlaß und bei allem, was geschah, mußte ich die „Ewigkeit" gleichsam als Maßstab anlegen immer in der Hoffnung, etwas anderes daraus zu machen. Auch der Zweifel kam, aber die Ewigkeit schien allen Erwachsenen so sicher und vertraut und sogar eine schöne, fromme Aussicht zu sein, daß es wohl an mir liegen mußte, wenn selbst die Vorstellung einer ewigen Seligkeit nur Grauen und Angst einflößte. — —

Dreißig Jahre später fand ich in den Denkwürdigkeiten des dritten Reichskanzlers die folgenden Sätze, die er als Greis wenige Monate vor seinem Tode niedergeschrieben hat. Sie erinnerten mich auf das lebhafteste an die Qualen der Jugend: „In den letzten Jahren kam der Gedanke an den Begriff

Ewigkeit über mich. Das ist etwas so Erschreckendes, daß man nicht wieder davon los kommt. Erschreckend in der Unbegreiflichkeit. Die Ewigkeit der Zeit und des Raums ist nun einmal nicht zu begreifen, ja nicht einmal zu denken. Da hilft nur der Glaube. . . . Ewig ist nur Gott und Christus, der auch Gott ist. Was sie tun, tun sie in Zeit und Raum. Das hat aber nichts mit der Unbegreiflichkeit der Begriffe (Zeit und Raum ewig) zu tun. Und daß Zeit und Raum ewig sein müssen, das ist nicht zu bezweifeln. Die große imposante, ja schreckliche Wahrheit ist unvereinbar mit dem Atheismus" . . .

Das ist ein merkwürdiges Beispiel, wie fest anerzogene Anschauungen und Begriffe auch bei bedeutenden Männern bis ins Greisenalter bleiben, falls die eigne Entwicklung inzwischen vorwiegend äußere Wege gegangen ist. Erst wenn mit der Muße des Alters die Todesfurcht kommt, werden jene aus den vergessenen Schubladen wieder hervorgeholt. Hohenlohes Worte zeigen eine auffallende

Verwirrung und Durcheinanderwerfen von Begriffen (die eigentlich keine sind). Gott, Christus, Zeit, Raum, Ewigkeit müssen alle so bleiben, wie man es früher gelernt hat, und um jetzt Ruhe zu haben, faßt er alles einander noch so Widerstrebende durch den stets zur Verfügung bereiten „Glauben" zusammen.

Wie kann ein Etwas erschreckend sein, das man als schlechthin unbegreiflich ansieht; wenn nicht die Tatsache der Unbegreiflichkeit des menschlichen Lebens, die man in selbstgeschaffene Begriffe hinein vergewaltigen will? Wie kann dasselbe Etwas gleichsam pflichtmäßig für glaubenswert gelten, als nur quia absurdum? Es sind Ausflüsse der Todesangst, soweit diese durch die Müdigkeit des Alters hindurch noch beunruhigen kann. Die vermutliche Dauer des Lebensrestes reicht nicht mehr zum Suchen, die innere Kraft erst recht nicht. — —

Das Kind und der junge Mensch hat wohl im ganzen wenig Angst vor dem Tode, nicht nur daß er ihm, welcher dem Leben entgegenwächst, fern liegt; nein,

gerade Kinder und junge Leute gehen oft mit Klarheit und Fassung dem Sterben entgegen, auch wenn sie nicht zur bestimmten Erwartung vertraglich verbürgter himmlischer Freuden erzogen sind. —

Das Grauen vor einer als etwas materiell Wirkliches aufgefaßten Zeit, einer Ewigkeit und damit vor der beängstigenden Unendlichkeit des Raums, die sich von selbst aus der ersten Vorstellung ergab, wechselte mit dem Gefühl, daß die Zeit völlig zusammenschrumpfe. Das war gleichbedeutend mit einem beinahe traumhaften Zustand und dem Zweifel an der Realität allen eignen Lebens; außer dem Selbstbewußtsein. Was war „ich", der ich aß, trank und mich bewegte, was war mein Gestern, Vorgestern und Heute? War ich derselbe heute wie damals? Nein: denn was ich gestern getan und gedacht, das war nicht mehr; und ja: denn wandte ich mein Auge nach innen auf einen gewissen, aber nicht festzulegenden Punkt, so verschwand jener Unterschied gänzlich, aber ein anderer tat sich auf zwischen „mir" und der Außenwelt mit meinem

Körper, ja den Gedanken. Alles erschien wie im Guckkasten des Jahrmarkts langsam, lebhaft und dabei schemenhaft an mir vorüberziehend, auch ich selbst. Eine vielleicht ähnliche erlebte Tatsache, freilich in viel späterer Altersperiode findet sich in Goethes „Aus meinem Leben" (14. Buch): „Ein Gefühl aber, das bei mir gewaltig überhandnahm und sich wundersam genug äußern konnte, war die Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart in eins: eine Anschauung, die etwas Gespenstermäßiges in die Gegenwart brachte." —

Der grundsätzliche Unterschied zwischen dem hochgespannten inneren Leben des produktiven Genies und des Durchschnittsmenschen versteht sich von selbst. Immerhin kann es zur Tröstung und Beruhigung gereichen, aus einem solchen Beispiel zu ersehen, daß die Beobachtung an sich richtig war; wahrscheinlich steht sie überhaupt durch. Ältere Personen, denen ich früher diese meine Gefühle mitteilte, erklärten sie freilich für krankhafte Träumereien, die durch erhöhten Eifer für die Schularbeiten von selbst verschwinden würden.

Die Zeit ließ aber nicht locker und stellte ihre Rätsel immer wieder und immer dringender. In der Schule las man, daß für Gott tausend Jahre wie ein Tag seien, und das Menschenleben nur einen Augenblick bedeute. Freilich, Gott war ja unendlich alt und hatte die Ewigkeiten, deren es ja auch verschiedene („von Ewigkeit zu Ewigkeit") geben sollte, noch vor sich. Dieselbe Ewigkeit hatte aber auch ich vor mir, wenn ich gestorben war. Würde mir dann die Zeit auch so anders erscheinen? Und wenn! — so bestätigte das mein von andern verlachtes Gefühl, das mich bald alles als Gegenwart empfinden, bald nach dem beständig entschlüpfenden Begriff der Gegenwart und noch mehr nach ihrer Anschauung vergebens fahnden ließ. Die Frage war: wie sollte es zugehen, daß die Zeit jetzt eine andere ist, als nach meinem Tode. Und wenn nicht: wie sollte ich als ewige Seele nach dem Tode und, gewissermaßen örtlich, mit Gott vereinigt, eine andere Zeit erleben und sie anders empfinden als er. Ich erlebte ja schon jetzt, daß die

Zeit etwas Unbeständiges war. Stunden, Tage und Jahre waren bald länger bald kürzer, je nachdem ich von der Zukunft etwas wünschte oder fürchtete, Unangenehmes oder Angenehmes über mich ergehen ließ. Dieser Zustand brachte mit sich, daß der Gedanke der Vergänglichkeit alles überschattete, was die Zukunft auch immer versprechen konnte: Geburtstage und Feste, Ferien und was sonst noch für die Zeitrechnung der Jugend strahlende Merkpunkte bildet. Wozu sich freuen? Kaum da, so war alles schon vorbei und vergangen. Verging und wechselte doch alles um mich herum jeden Tag und jeden Augenblick; — auch in mir selbst, was am meisten beunruhigend und genußraubend war. Die Wehmut über die Vergänglichkeit war in der Kindheit am stärksten und wich dann einer anklagenden Bitterkeit, die freilich den Angeklagten nicht recht zu ermitteln vermochte:

„In the wind there is a voice
Shal forbid thee to rejoice."

Und trotz diesem Vorbeirasen der Zeit schrumpfte

sie in nichts zusammen, sobald ich nach innen sah. Wohin man sich wandte, überall zeigten sich quälende Widersprüche zwischen innen und außen, zwischen dem, was autoritativ als Wahrheit hingestellt wurde und dem, was das suchende Ich fand oder nicht fand, aber suchen mußte.

Die Religion gab keine Antwort. Sie erteilte primitive Auskünfte, sie verlangte Glauben, wo dieser entweder nicht möglich oder unwichtig schien, und wollte darum wieder an den Verstand appellieren weshalb geglaubt werden müsse. Das Gebot: du sollst glauben, leidet am Widerspruch in sich. Jetzt scheint das eine recht einfache Wahrheit, aber in einer selbstquälerischen Jugend ist man leicht geneigt, sich unter Gewissensbissen dafür verantwortlich zu machen, wenn man nicht „glauben" kann; erhebt sich doch die ganze Autorität des neuen Testaments und der Erzieher als Vorwurf. Ich persönlich habe unter der Unmöglichkeit aus diesem und andern üblichen Darbietungen Befriedigung und Trost zu gewinnen nie gelitten. Meine Nöte schienen abseits

von religiöſem Gebiet zu liegen, und es war zu ungereimt, daß ein „Nichtglaubenkönnen" ewige oder überhaupt göttliche Strafe nach ſich ziehen könne. Ungereimt war ſo vieles. Man ſagte uns: Gott habe die Welt aus Liebe geſchaffen. Wir ſtellten die altkluge Frage dazu, wie Gott etwas lieben konnte, das noch gar nicht da war; und die andere: da Gott allmächtig ſein ſolle, müſſe er ein Weſen ſchaffen können, das noch mächtiger ſei als er; dann würde er aber nicht mehr allmächtig ſein uſw. — Ich erinnere mich des beinahe ſchadenfrohen Gefühls, als ich in Untertertia einen Aufſatz über irgendein Naturthema nicht zu Ende bringen konnte, und mir plötzlich der erlöſende Gedanke kam, die Güte Gottes und ſeine in der Natur waltende Weisheit als Schluß meiner Arbeit zu preiſen. Ich wußte, daß dieſe Wendung gerührtes Wohlgefallen erregen werde; mein Herz wußte nichts davon, und ohne die Anſchauung als ſolche zu kennen, daß alles auf Erden für den Menſchen gemacht ſei und unterhalten werde, war ſie mir zuwider.

Plato nennt das „Sichwundern" den rechten Zustand des „Philosophen"; die das Göttliche den Menschen übermittelnde Götterbotin Iris ist die Tochter des Thauma (Wunder). — „Philosoph" ist für unsere Zeit ein besser zu vermeidendes Wort, aber jeder nachdenkliche Mensch fühlt sich auf festerem Boden, wenn er sich verwundert, als wenn er „weiß" oder auf Glauben und Autorität annimmt; er hat ein besseres Gewissen. Die Jugend an sich ist ein Zustand intensiven Sichwunderns, der Aufnahmefähigkeit und deshalb des Aufnehmenwollens. Gerade diese Dinge scheinen oft zielbewußt von der Erziehung durch Wissen und Autorität erstickt werden zu sollen. Wirklicher Wissensdurst und metaphysisches Bedürfnis, als starkes unbestimmtes mit Furcht gepaartes Sehnen nach geahnten Tiefen, sind in jenen Jahren meist so ineinander verschlungen, daß dem Unreifen und Irregeführten nahe liegt, die Befriedigung des ersten zur Erstickung des zweiten werden zu lassen. Nicht anders verfährt der Lehrer gemäß der allgemeinen Überschätzung von Verstand

und empiriſchem Wiſſen auf Koſten der ewig unbeantworteten metaphyſiſchen Frage. Das undurchdringliche Dunkel als ſolches anzuerkennen, gilt beinahe als eine Schande, „als des Menſchengeiſtes unwürdig“. Viel bequemer iſt, das wiſſenſchaftliche oder theologiſche Dogma hinzuſtellen: ſo iſt es, findet euch damit ab! Als ob Fragen und Suchen nicht unendlich viel mehr wert wäre, als zu wiſſen und dogmatiſch zu glauben, im gewöhnlichen Sinne des Fürwahrhaltens geſchichtlicher Dinge oder eines feſt umſchriebenen und inſofern materialiſierten Gedankengebildes. So wird die Form zum Weſen erhoben und der junge Menſch, der ſich nach der Anlage ſeiner Keime entwickeln ſollte, ſteht, was ſein metaphyſiſches Teil anlangt, ſchlimmere Leiden aus, wie der Krebs beim Schalenwechſel. Die Zahl der Menſchen, denen die Schale zu feſt war, ſo daß ſie ihr ganzes Leben darin verkümmern müſſen, iſt ſo groß, weil man ihre Frage und ihre Sehnſucht erſtickte, anſtatt ſie zu ſtärken und zu beleben. Freilich kann man von Eltern und Erziehern ja auch

nicht mehr verlangen, als sie selbst zu geben vermögen. Ich kann dagegen an die verstehende Weisheit eines Vaters mit Dank und Ehrfurcht zurückdenken.

Moral ist als Gegenstand des Unterrichts etwas anderes, wie das erwachte metaphysische Bedürfnis verlangt, aber nicht zu entbehren. Sie kann ohne tiefere metaphysische Begründung zunächst gelehrt werden, wenngleich diese nicht ganz fehlen darf. Das ist ein ganz anderes, ein Kapitel für sich. Die metaphysische Sehnsucht, die Anlage: alles was wir denken und tun, unter sie als beherrschenden Gesichtspunkt zu stellen, ist das beste, was gerade wir Arier und im besondern wir Germanen besitzen. — Sie ist mir einer der sehr wenigen Werte des Lebens, und war es immer. — Wollen wir uns dieses Gut durch Erhaltung und Förderung des jüdischen Geistes — des alten in den Kirchenlehren, des modernen in der Vergötterung des empirischen Materialismus — nehmen lassen? Letzterer ist als rein wissenschaftliche Lehre und beschränkt auf dieses

ſein Gebiet, eine ſtolze Errungenſchaft ariſchen Scharfſinns und Entdeckerſinns; zur dogmatiſchen Weltanſchauung iſt er durch Spezialiſtenüberhebung mittelmäßiger Geiſter und das moderne Judentum geworden, das nie ein metaphyſiſches Bedürfnis kannte. — Wer es nicht glaubt, braucht nur deutſche Zeitungen zu leſen.

Die in den Schulen als Religion bezeichneten Lehren reichen an die tiefe und ſuchende Frage des Menſchen nicht heran, wenn er nicht die Kraft hat, ſie ſofort bei der Aufnahme in ſich umzugeſtalten oder die vielleicht auf Pietät, Erziehung und Oberflächlichkeit ruhende Duldſamkeit beſitzt, an der Form keinen Anſtoß zu nehmen. Mit unbefriedigendem Ergebnis verſuchen das viele, weil ſie ſich fürchten, nach innen und nach außen jene Form unbenutzt zu laſſen; ſo müſſen ſie lügen.

Kant ſagt: „Es kann nämlich dreierlei Art von Wahnglauben, der unmöglichen Überſchreitung der Grenzen unſerer Vernunft in Anſehung des Übernatürlichen (das nicht nach Vernunftgeſetzen ein

Gegenſtand weder des theoretiſchen noch des praktiſchen Gebrauchs iſt) geben. Erſtlich der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch ſelbſt als nach (objektiven) Erfahrungsgeſetzen geſchehend unmöglich annehmen können (der Glaube an Wunder). Zweitens der Wahn, daß, wovon wir ſelbſt durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unſere Vernunftbegriffe als zu unſeren moraliſchen Beſten nötig aufnehmen zu müſſen (der Glaube an Geheimniſſe). Drittens der Wahn bloßer Naturmittel, eine Wirkung, die für uns Geheimnis iſt, nämlich den Einfluß Gottes auf unſere Sittlichkeit hervorbringen zu können (der Glaube an Gnadenmittel)." —

Dieſe drei Arten des „Wahnglaubens" ſieht man in großer Allgemeinheit als religiöſes Fundament an, das gerade in der Jugend unzerſtörbar feſtgelegt werden müſſe. Dazu kommt die geſchichtliche Natur der einen Seite des Weſens der ganzen Religionslehre. Das Ergebnis iſt zu einem Teile ein ſehr flacher Myſtizismus, zum anderen eine

materialiſtiſche Auffaſſung ganz abſtrakter Dinge, denen weder die Möglichkeit einer Begründung, noch ſittlicher Wert zukommen kann. „Wir halten uns aber auf dieſer Grenze (des erlaubten Vernunft gebrauchs), wenn wir unſer Urteil bloß auf das Verhältnis einſchränken, welches die Welt zu einem Weſen haben mag, deſſen Begriff ſelbſt außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig ſind. Denn alsdann eignen wir dem höchſten Weſen keine von den Eigenſchaften an ſich ſelbſt zu, durch die wir uns Gegenſtände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatiſchen Anthropomorphismus; wir legen ſie aber dennoch dem Verhältniſſe desſelben zur Welt bei und erlauben uns einen ſymboliſchen Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt ſelbſt angeben." (Kant, Prolegomena.) —

Das iſt einfach und klar, aber wie lange pflegt es zu dauern — wenn es überhaupt ſo weit kommt — bis die davorliegenden durch Erziehung und Schule geſchaffenen Hinderniſſe überwunden werden!

— Demgegenüber ſteht freilich die Klippe des empiriſchen Materialismus, die Vergötterung der mechaniſchen Weltbetrachtung und ihrer Ergebniſſe. Wie viele ſcheitern an ihr, und wieder deshalb, weil die Erziehung ihres inneren Menſchen durch die unbefriedigende Lehre bewerkſtelligt wurde. Wie viele kommen ſpäter und ſagen: nur keine Geſpräche über Religion oder Philoſophie, ich werde ſonſt in meinem mühſam zuſammengehaltenen Glauben ſchwankend, und andren Halt habe ich nicht! Und endlich, wie viele glauben, aus äußeren Gründen verſchiedener Art, alte Formen, mögen ſie ihnen auch noch ſo leer ſein, feſt im Anſehen halten zu müſſen. Iſt die Unwahrheit für den einzelnen ein verderblicher Zuſtand, wieviel mehr (in ihren Folgen) für das ganze Volk, die halb- und ungebildeten Maſſen. Nie hätte ein philoſophiſcher Pfuſcher, wie Häckel, ſo ungeheure Wirkungen mit den Schriften, die man ſeine Lehre nennt, ausgeübt, wenn er anſtatt gegen Aberglauben, abſtrakten Götzendienſt und die angebliche Heiligkeit von Formen — den Kampf

hätte führen müssen gegen Kant und Christus in seiner Eigenschaft als göttliches Beispiel. „Göttlich" ist ein symbolischer Ausdruck für etwas, das nach Kant der reinen Vernunft nicht widerspricht und von der praktischen Vernunft als notwendig verlangt wird. Die Idee hat Christus durch sein Beispiel belebt. Wir können ihn also göttlich nennen, ohne in den von H. St. Chamberlain in seinen Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts so treffend bezeichneten jüdischen Brauch der Übung eines „abstrakten Materialismus" zu verfallen. Kant, das müssen wir gestehen, ist noch keine Macht in unserm geistigen Leben, und seine Verehrer, die ihm im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts versicherten, hundert Jahre später werde man ihn wie einen Heiligen verehren, haben sich geirrt. Wohl ist er ein Name, aber beinahe das einzige, was in Verbindung mit diesem Namen gebracht wird, das ist der kategorische Imperativ. Seine Erwähnung läßt mich stets an einen alten Lehrer meiner frühen Jugend denken, der mit fürchterlichem Geräusper mir wie

einen Stock den kategoriſchen Imperativ — den er mit zwei r ſchrieb — vor die Naſe hielt, um zu ſorgſamerem Fleiß anzuſpornen. Der kategoriſche Imperativ iſt als äußeres Erziehungsmittel überhaupt zur Farce geworden, deshalb wird er wohl mit ſo vieler Freudigkeit angewandt. Ein Beiſpiel von den Höhen der Menſchheit: als der deutſche Botſchafter in Rom, Herr von Bülow, den Ruf als Staatsſekretär des auswärtigen Amts erhalten hatte, erklärte er bei einer Abſchiedsfeier, er werde ſeine verfluchte Pflicht und Schuldigkeit im Sinne des kategoriſchen Imperativs tun, und zwar ohne viel (!) Aufhebens davon zu machen! Wenn das beim grünen Holze geſchieht, was ſoll man vom dürren erwarten?

Dies knüpft an mein inneres Erleben: an die Perſon und das Werk Kants. Eine Befreiung und Erhebung, wie ſeine Kritik der reinen Vernunft, war mir noch nie im Leben geworden. Die Anmaßung liegt mir fern, zuerſt im jugendlichen Alter auch nur annähernd in alle Tiefen und Feinheiten

eingedrungen ſein zu wollen, aber die großen Grundwahrheiten von den in uns liegenden Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung, die erſchütternde Enthüllung vom Weſen der Zeit und des Raums, der reinen Verſtandesbegriffe, der Lehre vom intelligiblen Charakter, — das genügte, um die alte ſchon immer angezweifelte Welt verſinken zu laſſen. Mit ihr verſank die Zeit als Geſpenſt, und jene Ewigkeitsphantome, und was mit ihnen verknüpft war, alles in allem der ganze den Lebensmut niederdrückende Ballaſt. Mir war's ungefähr, wie Jörn Uhl zumute, nachdem die Uhl glücklich abgebrannt war. Dieſes innere Erlebnis wirkte auch inſofern aufrichtend, als es zeigte, daß ein wirklich und unmittelbar aus dem Innern kommender ſtets an der inneren und äußeren Anſchauung gemeſſener Zweifel nie ganz unbegründet ſein kann. Ich war mir, wenn auch oft nur unklar, immer bewußt geweſen, daß für mich als werdendes Weſen von der „Zeit" alles abhing. Das innere Sträuben gegen die landläufige Auffaſſung kam immer einer Idioſynkraſie

gleich. Erſt ſpäter fand ich, daß bis zu einem gewiſſen Grade Plato, die chriſtlichen Myſtiker des Mittelalters, vor allem aber die ariſchen Inder ſich darin mit Kant vereinigen, wenn auch auf ganz andern Wegen gekommen und, ohne die einzig daſtehende kritiſche Methode Kants gefunden zu haben. — Daß übrigens ſeine Lehre von Zeit und Raum („Tranſzendentale Äſthetik") beſtritten wird, iſt mir bekannt, aber es will mir ſcheinen, als ob die Kritiker nicht ohne vorgefaßtes Urteil an Kant und die andern herangehen und in ihre Tiefen nicht herabſteigen können oder nicht wollen.

Die Freiheit

Mit dem gewöhnlichen Bildungsgang und mit dem „modernen Geiſt“ hängt es zuſammen, daß man in der Jugend den nach außen gerichteten Verſtand und damit das äußere Erfahrungswiſſen hoch genug anſchlägt, um daraus eine auf Koſten der andern inneren Kräfte gehende Hypertrophie werden zu laſſen. In den Jahren der Entwicklung und noch Jahre nachher kommt die falſche Scham hinzu „Gefühl“ zu zeigen, denn das iſt ebenſo unmännlich, wie das Zugeſtehen der Ohnmacht irgendeiner Frage gegenüber. Am männlichſten ſcheint das Leugnen alles deſſen, was man nicht ſieht. Das durchſchnittlich von Natur vorwiegende Moment des Verſtandes

im jungen Mann drängt nach ſogenannten Tatſachen, und die jugendliche Tatkraft freut ſich, etwas umzuwerfen und iſt deshalb ſchnell bereit zum Urteil: „veraltet“! Auch wer ſie wirklich in ſich ſpürt, wagt meiſtens nicht, ſich andern oder ſich ſelbſt gegenüber als eine ſuchende Seele zu bekennen. Zuerſt iſt das ein Verſteckſpiel, erleichtert durch die geſteigerte äußere Lebensbetätigung jener Jahre. Blickt man ſpäter auf dieſe Periode zurück, ſo zeigt ſie, je größer ihre Länge war, um ſo ödere Leere. Nachher fragt ſich, ob genug Kraft und Sehnen übrig bleibt, um den geriſſenen Faden wieder zu knüpfen. Die Leere füllt häufig, wenn nicht durchſchnittlich, Schopenhauer; und dann iſt ſein Einfluß ein ſehr großer. Die Loſung: das Beſte iſt der Tod, trifft in ein Gemüt, das zerrüttet iſt durch den Zwieſpalt zwiſchen innerem Wollen und Sollen, zwiſchen äußerem Zwang und äußerer Zügelloſigkeit. Zweifel und Verzweiflung an ſich ſelbſt ergeben dann den „Peſſimismus“. Von ihm zu Kant zu gelangen oder zurückzugelangen erfordert ſchon ein tieferes

Sehnen und Unbefriedigtsein mit dem was Schopenhauer gibt. Dazu kommt, daß man in jener Periode meist gerade die Schopenhauerschen Schriften meidet oder gering anschlägt, welche — wie Kant sagen würde —, das Bedürfnis der praktischen Vernunft betreffen. So die Abhandlungen über das Mitleid als Grundlage der Moral, über die Unzerstörbarkeit unseres Wesens, die anscheinende Vorherbestimmung im Schicksal des Einzelnen u. a. m. Man will Nahrung für seinen sogenannten Pessimismus, nicht dessen Heilung, man will mit dem Gram spielen „der wie ein Geier dir am Leben frißt". Die glänzende Darstellung, die Fülle von treffenden und auch von blendenden Gedanken tut das ihrige. Auch deswegen hält er vielleicht so lange im Bann, weil er glauben macht, er sei der Vollender und auch der Reiniger der Kantschen Philosophie, er habe dessen vielfach scholastisches und abstruses Gedankenwerk auf eine einfachste Form gebracht. Das scheint dem Schopenhauerschüler um so einleuchtender, wenn er an sich erfahren hat, wie ernste und dauernde Mühe

Kant verlangt, bis er anfängt, sich dem Leser zu erschließen.

Es war die Frage der Unfreiheit oder Freiheit des Willens, die mich wieder zu Kant zurücktrieb. Die andere Richtung, die viele nach jener Schopenhauerperiode ermüdet einschlagen, die Rückkehr zum sogenannten Kinderglauben, die zum Materialismus oder zur Gleichgültigkeit gegenüber metaphysischen Fragen führt, lagen mir gleichermaßen fern.

Vielleicht mehr als vor irgendeinem andern Problem stehen hier als Schwierigkeiten Natur und Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache. Den Inhalt des Begriffs „Willen" empfinden wir in groben Umrissen unmittelbar, den der „Freiheit" nicht. Freiheit ist schließlich eine Negation: das Nichtvorhandensein von bestimmenden Einflüssen aller möglichen Abstufungen auf das, was wir Willen nennen. In der Natur kennen wir keine Freiheit, sondern nur die Notwendigkeit durch die Kausalität. Versuche ich, auch in mich hinein zu sehen, Handlungen, Unterlassungen und Gedanken, ihrem Ursprung und

Anfang nach zu ergründen und zu verbinden, ſo zeigt ſich dem Verſtande ſtets lückenloſe Notwendigkeit. Dieſer Erkenntnis wird dadurch kein Eintrag getan, daß ich nie imſtande bin, mehr als einen kleinen Teil des kauſalen Netzes, ja auch nur der einzelnen Kauſalkette klar zu ſehen, ſondern nur Stichproben zu machen. Andererſeits finde ich auch, daß beinahe alle großen Männer mit einer gewiſſen Inbrunſt ausgeſprochen haben, ſie ſeien nur ein Werkzeug der Vorſehung, in höherer Hand, einer höheren Macht uſw. Je mächtiger und tiefer der Geiſt des Mannes, deſto ſtärker fühlt er dieſe Abhängigkeit; anders kann man das Gefühl nicht nennen. Es iſt aber eine Abhängigkeit, die, wie dem Nachdenkenden einleuchtet, in keinerlei kauſalem Verhältnis zu ſeinen inneren oder äußeren Handlungen ſteht. Mit dem „Motiv" kommt man nicht weiter, und die Verwechslung muß vermieden werden zwiſchen dem Grunde, weshalb etwas iſt oder wird, und dem „Erkenntnisgrunde": weshalb ich etwas als ſolches erkenne oder annehme. Ein zweites iſt

das nicht weg zu bringende Gefühl der — wie man es zu nennen gewohnt ist — „Verantwortlichkeit“ für unsere Handlungen, ja für unsere Eigenart überhaupt, unsern empirischen Charakter, mag man auch noch so klar die Lückenlosigkeit der Kausalität erkennen. Hieraus erwächst das Kantische Sollen und der kategorische Imperativ, scharf unterschieden vom problematischen und hypothetischen. Der Weg bis zur innerlichen Aufnahme dieser Entdeckung Kants ist beschwerlich durch Zweifel und Einwände, die nicht zum wenigsten von dem Mißbrauch kommen, der mit dem Begriff der Pflicht betrieben wird. Die Entdeckung beruht auf der Idee des intelligiblen Charakters, des transzendentalen Hintergrundes des empirischen Charakters oder unseres Ichs, soweit es uns durch das zeitlich zusammenhängende Selbstbewußtsein gegeben wird. Für jene Idee können wir nur Bilder anwenden, begrifflich und sinnlich unfaßbar steht sie hinter uns und in uns, verkörpernd in unserm Bewußtsein das Gefühl der „Verantwortung“. Man kann sie sich vor-

ſtellen als mahnenden meiſt trauernden Genius, deſſen Sollgebot wohl gehört und gefühlt, aber ſelten befolgt wird. Das müſſen Allegorien ſein, die Idee kann nur als Symbol oder Allegorie leben. Aber dort liegt die Freiheit: die Möglichkeit, etwas „von ſelbſt" anzufangen; dort außerhalb oder vor der Natur mit ihrer Kauſalität. Schopenhauer führt den ſchönen Vers von Menander an:

Ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαραστατεῖ
Εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου ἀγαθός.
(Ein guter Genius ſteht hilfreich hinter jedem,
führt, von Geburt an, ihn entgegen dem Geheimnis.)

Wenn Goethe von „guter Menſch ſeinem dunklen Drange" ſpricht, ſo liegt darin dasſelbe innerer Erfahrung entſpringende, unmittelbarer Überzeugung gleichkommende Gefühl zugrunde. Und was iſt es anders, wenn Chriſtus auf den „der mich geſandt hat" hinweiſt, und auf den Vater im Himmel, da doch das Reich Gottes in uns ſein ſoll? Die Wahl des Bildes kommt wenig in Betracht, Zeiten, Länder und Perſönlichkeiten beſtimmen ſie. Auch haben

öffentlich Wirkende immer eine exoterische und eine esoterische Lehre zugleich verkündet, die eine auf weite Verbreitung berechnet, auf leichte Verständlichkeit unter Anwendung handgreiflicher Bilder an Mythen sich anlehnend, die andere nur in Andeutungen gehalten, um durch die Roheit der Sprachbilder nicht getrübt und vergröbert zu werden. In den Lehren Christi tritt dies auch nach den ungenauen Überlieferungen überall hervor, und in den indischen Upanischads der Veden und den Sutras des Vedanta verschlingt sich das exoterische und esoterische bisweilen zu einem schwer entwirrbaren Komplex. Wie groß aber auch die Unterschiede jener Auffassungen, Lehren und Systeme sind: beinahe überall tritt uns, wenn auch meist unter anderem Namen die Freiheit entgegen; Kant hat sie die transzendentale, das heißt: vor und somit außerhalb des Gebiets unserer Erfahrung liegende, genannt, die Freiheit des intelligiblen Charakters, welche unser Wesen fordert, und deren Möglichkeit der theoretischen Untersuchung in der Kritik der reinen Ver-

nunft Stand hält. Sie ist da, weil das Sollen da ist, und deshalb tritt sie uns und unserm Bewußtsein gegenüber unter der Form und im Bilde einer Macht, eines höheren Wesens usw. Die Entscheidung für den, welchem es nicht um philosophische und dialektische Subtilitäten zu tun ist, sondern darum einen Pfad zu finden, der mit dem Wegweiser seines inneren Ortssinns übereinstimmt, muß zum Sollen, nicht zum Schopenhauerschen Willen führen. Mein tiefstes Bewußtsein erfährt an sich nur das Sollen, nicht das Wollen. Das gilt auch für die Schopenhauersche Theorie, da ja dessen transzendental freiwirkender Wille mich oder den individuellen Teil meines Willens in Gestalt eines zwingenden Motivs beeinflußt. Anderseits ist der Schluß aus dem Kantischen Sollen auf die Freiheit des X, von dem das Sollen ausgeht, zwingend. Dabei ist nur der ewige Irrtum zu vermeiden, daß jenes frei wollende oder nur in Gestalt des Sollens bewußt werdende Selbst keine Realität meines Bewußtseins bildet, sondern außerhalb und vor aller Er-

fahrung liegt. Daß ich selbst es trotzdem bin, der soll, der will, der straft und bestraft wird, daß das Gebiet der Erscheinung und Erfahrung „mich" nicht erschöpft, — das ist der Schlüssel; der einzige!

Schopenhauer drängt zur Einheit. Was der Inder das Atman nennt, das ist ihm der Wille. Das Atman ist dem Inder aber etwas Undefinierbares, während Schopenhauer das aus unserem Erfahrungsleben genommene Bild des Willens an die Stelle setzt und damit zum Dogma erhebt, das letzten Endes nicht besser und nicht schlechter ist als andere Dogmen. Maupassant nennt Schopenhauer: „le plus cruel saccageur de rêves"; und doch ist Schopenhauers „Wille" recht eigentlich ein Traumding. Er erscheint als ein Generalnenner von sehr verlockender Gestalt, genügt aber nicht, um alle Brüche zu addieren. Die innere Erfahrung widerspricht, und unser Wesen sträubt sich gegen die Schablone. Auf das dualistische Welt- und Ichbild Kants aber kann jede Probe gemacht werden, Verstand und Sinnlichkeit (im Kantischen Sinne) Freiheit und Natur,

theoretiſche und praktiſche Vernunft in ihrem Gegenſatz und in der Notwendigkeit gegenſeitiger Beziehung, — überall und immer treffe ich ſie beide in mir und außer mir, von innen nach außen und von außen nach innen miteinander arbeitend und zeugend. Was Kant perſönlich ſo verehrungswürdig macht, iſt die Miſchung von Geiſtesſchärfe und Geiſteshöhe, von Beſcheidenheit und Würde, von mildem Verſtehen und erbarmungsloſem Spott, die unbeirrbare Sicherheit im Ziehen der Grenzen, die nicht überſchritten werden dürfen, will man nicht den Boden der Erfahrung unter ſich verlieren. Die Beſonnenheit, — wie Schopenhauer ſie nennt —, hält Kant zurück als letztes, unterſtes oder oberſtes irgendeine Einheit zu proklamieren und zum Dogma zu erheben. Er kennt kein Dogma. Freilich meint Kant, es ſei denkbar, daß für die beiden Seiten unſeres Weſens und damit unſere beiden Welten „eine gemeinſame Wurzel" vorhanden ſein könne; weiter geht er aber nicht, denn die Grenzen unſerer Vernunfterkenntnis ſind vorher gezogen.

Das allgemeine Streben nach der Einheit ist mir immer merkwürdig vorgekommen. Es scheint ja in uns zu liegen. Nun besteht doch die Zahl überhaupt nur in der Zeit und stellt in gewissem Sinne die Zeit dar. Wenn zwei und drei nicht wäre, so würde aber auch eins nicht sein. Ebensowenig, wie wir den Begriff der Freiheit hätten, wenn der Kausalzwang nicht bestände. Sogar Schopenhauer setzt aber der Vielheit der Empirie die transzendentale Einheit entgegen, obgleich folgerichtig der Begriff der Zahl außerhalb der Zeit überhaupt verschwinden muß. Deshalb dürfen wir jene vielgenannte Einheit nur als Negation der Vielheit, nicht aber als Verkörperung der Zahl eins ansehen. So scheint auch die immer wiederkehrende Lehre vom All-Eins die gleiche unzulässige Vermischung von raumzeitlichen Sprachbegriffen und außerhalb dieser schwebenden Ideen zu entfalten. Die Inder sind vorsichtiger; sie sagen „nicht ist dort Vielheit irgendwie", und wenn die menschliche Anlage sie zur Zahl Eins drängen will, so wählen sie ein Bild mit

ſchwankenden Umriſſen oder machen die Zahl zum Bilde. Die Grenzen unſeres Weſens ſind genau gezogen und ebenſo abſolut, wie der Okeanos, der die griechiſche Welt rund umfloß. Wer ſie ſich zeigen ließ durch Kant, trägt einen Gewinn davon, deſſen Vorhandenſein er bisher nicht ahnte. Boden fühlt er unter den Füßen, unbegrenztes Geheimnis über ſich, er weiß, daß das Sehnen dorthin aus den Tiefen unſeres Weſens kommt und ſein beſter Teil iſt. Iſt es nicht genug, wenn wir die Idee von Freiheit, intelligiblem Charakter, höchſtem Gut uſw. in uns gewurzelt wiſſen als notwendiges Bedürfnis, und wenn die von der andern Seite vollzogene Analyſe (die Kritik der reinen Vernunft) klar und kühl zeigt, daß jene Ideen vor ihr beſtehen können? Müſſen wir trotzdem uns eine Welt konkreten und abſtrakten Bilderdienſtes halten oder in die Barbarei des Materialismus fallen? Unvergleichlich viel beſſer als dieſer freilich ſind die Kirchen und die, wie Kant ſie nennt, ſtatutariſchen Religionen überhaupt. Wie unvollkommen und verunreinigt dieſe

Religionsdienſte auch ſind, ſie wollen doch immerhin nach oben weiſen, nicht nur auf das tägliche praktiſche Bedürfnis des Menſchen, und es gibt auch heute noch viele aufrichtige und ringende Seelen, die das Beſte, was ſie haben, hineinlegen und auch Befriedigung darin finden. Die alt überkommenen Bilder ſind ihnen nötig, und andern darf das nicht ärgerlich ſein. Der Materialiſt, der Fanatiker des ewigen Todes, kann ja, wenn er auf der Höhe ſeiner Bildung ſteht, ſicher eine ſittliche Perſönlichkeit ſein, begründen aber ſeine ſittlichen Grundſätze nicht anders als durch flache praktiſche Regeln, denn die Tiefen, in denen wir ſie ſehen, leugnet er ja. Auf die Maſſe — wer ahnt wie viele zu ihr gehören! — wirkt dieſe ſeichte und zu maßloſem Dünkel erziehende Lehre weit verderblicher als die Kirchen mit all ihrem Wahn und, wie Kant ſagt, „Afterdienſt“. Die Verbreitung materialiſtiſcher Weltanſchauung oder auch nur der Einbildung: „Materialiſt (in der eigentlichen Bedeutung) zu ſein“ bedeutet einen Sturmbock gegen die Mauer

des noch unvernichteten Teils wirklicher und wirkender Ideale. Iſt der vernichtet, dann wird „Handel und Wandel“ unter ausſchließlich geſchäftskundiger Leitung alles andere erſetzen, Wiſſenſchaft und „Fortſchritt“ werden blühen, und niemand wird mehr glauben, er könne auch Schaden nehmen an ſeiner Seele; ſolche Gefahren gibt es dann nicht mehr.

„Fortschritt" und Weltanschauung

Die Kirchen befinden sich in der Verteidigungsstellung, der vom Judentum mit allen so reichlich zur Verfügung stehenden Mitteln geförderte krasse Materialismus frißt um sich unter der Maske von Wissenschaft und Bildung. Auch wer den Kirchenlehren fern steht, muß hier sagen: es wäre verderbliche Torheit, Mangelhaftes durch Schlechtes zu ersetzen. Verschwinden kann, — wenn schon eine Form nicht zu entbehren ist —, das Mangelhafteste erst, wenn die Kantischen Wahrheiten allgemeiner geworden sind. Ob und wann es geschieht, wer mag es sagen? Die katholische Kirche hat ihn auf dem Index, die protestantische reißt diesen oder jenen Gedanken aus seinem System heraus, verwendet ihn

meiſt gegen ſeinen Sinn, und das andere wird totgeſchwiegen. Kant hat ſich über Kirchenlehre und Kirchendienſt nicht nur in ſeiner Schrift: „die Religion“ uſw., ſondern auch verſchiedentlich ſonſt nüchtern, geringſchätzig und ſchonungslos ausgeſprochen. Sein Syſtem zu billigen, würde auch für die proteſtantiſche Kirche eine tiefgehende Umwälzung bedeuten und auf einmal ſicher nicht möglich ſein. Immerhin: von den Kirchen kann der Läuterungsprozeß der Entwicklung in die Tiefe und in die Höhe führen, vom Materialismus bzw. Judentum niemals; trotz dem „Fortſchritt“.

In dieſem Zuſammenhang iſt vielleicht eine Meinungsäußerung Jung-Stillings von Belang, ein Brief, den er 1789 an Kant richtete, nachdem er die Kritik der reinen Vernunft geleſen hatte: ſie hat ihn von ſeinen religiöſen Zweifeln erlöſt, er findet apodiktiſche Wahrheit und Gewißheit allenthalben .... „Gott ſegne Sie — Sie ſind ein großes, ſehr großes Werkzeug in der Hand Gottes; ich ſchmeichle nicht — Ihre Philoſophie wird eine weit größere,

geſegnetere und allgemeinere Revolution bewirken als Luthers Reformation. Denn ſobald man die Kritik der Vernunft wohl gefaßt hat, ſo ſieht man, daß gar keine Widerlegung möglich iſt; folglich muß Ihre Philoſophie ewig und unveränderlich ſein, und ihre wohltätigen Wirkungen werden die Religion Jeſu auf ihre urſprüngliche Reinigkeit, wo ſie bloß Heiligkeit zum Zweck hat, führen .... Gott, wie ruhig, wie voll ſeliger Erwartung können Sie dem Abend Ihres Lebens entgegengehen —". Daß Jung-Stilling kein Feind oder Verächter der Kirche war, braucht nicht geſagt zu werden.

Ja, der Fortſchritt! Unzähligen iſt dies Wort ein Palladium oder ſcheint als ſolches brauchbar; wenige von ihnen wiſſen, was ſie ſich dabei denken. Aber die Bruſt ſchwellt ſich, und man iſt ſtolz auf alles, was ſchon da iſt, noch mehr auf das, was noch kommen ſoll und am meiſten auf ſich ſelbſt als „Träger". — Hier muß eine Jugenderinnerung Platz finden. Es war in der Oberprima, als der Direktor mir eine Frage über den Fortſchritt der Menſch-

heit ſtellte. Die in aller Unſchuld gegebene Antwort enthielt die Gegenfrage, ob denn wirklich ein ſolcher Fortſchritt vorhanden ſei. Selten bin ich ſo ausgelacht worden, wie damals von dem Lehrer und den Mitſchülern. Ein mir befreundeter angehender Theologe ſagte nachher bei offenbarem Streben, milde zu ſein: „De Anſicht wär' doch en beten ſcheef!" Ich hatte bei dieſer „ſchiefen Anſicht" eigentlich nur die Konſequenzen aus dem Unterricht gezogen und an die großen Geiſter und Männer gedacht, die uns als Beiſpiele und Muſter vorgehalten wurden; auch an die Völker, die emporwuchſen, gipfelten und wieder verſchwanden; auch an das Beiſpiel Chriſti, und an die autoritativ vorgetragenen Klagen über die Schlechtigkeit der heutigen Menſchheit. Das einzige, was bisweilen geprieſen wurde, das waren Entdeckungen und Erfindungen, Fortſchritte der exakten Wiſſenſchaft. Viel Anderes verſteht der typiſche Vertreter des Fortſchritts von heute auch nicht darunter, nur daß er noch Solidarität der Kulturvölker, mit andern Worten

Aufgehen jedes Einzelnen im großen internationalen Gehandle, und Vernichtung wirklichen Idealismus, in jedem denkbaren Sinne, hinzutut.

Ich halte auch die Redensart für unwahr, daß ein Mensch lebt, strebt und arbeitet um des „Fortschrittes der Menschheit willen". Es gibt ja genug, die es behaupten, aber deren Tätigkeit sieht gewöhnlich in der Nähe erheblich anders aus. Daß unter Umständen das Leben eines Menschen auf Fortschritt eines Teils der Menschheit, durchweg eines sehr natürlich begrenzten Teils, führen kann, das ist etwas anderes. Große Geister und gewaltige Energien üben Einfluß durch die Tatsache ihres Daseins und ihrer Arbeit. Sie verlangen und erlangen an sich selbst Tätigkeitsfeld und Wirkungskreis. Sie herrschen, setzen in Bewegung, sie dienen der Idee, die sie erfüllt und die ihr Wesen ausmacht.

Der Begriff „Menschheit" ist nicht nur für mich leer, sondern in der Geschichte immer leer gewesen, nur nicht für rein wissenschaftliche und philosophische Weltbetrachtung. Zumeist ist er nichts als eine

Redensart, ebenso wie der Fortschritt. Es gibt ja verstiegene Gemüter, die irgendwelchen Botokuden die Segnungen der katholischen oder protestantischen Kirche zuteil werden zu lassen, für wichtiger halten, als sich menschlich um ihre Angehörigen oder Volksgenossen zu kümmern. Sie und andere verstehen unter Menschheit etwas möglichst Fernliegendes und sind, wenn aufrichtig, wohl meist pathologisch zu beurteilen.

Aber noch einmal: was ist Fortschritt? Die „Menschheit" mag vorläufig beiseite bleiben und auch die verschiedenen Arten von Gemeinschaften — denn die Menschheit ist weder eine Gemeinschaft, noch auf dem Wege eine zu werden.

Wir fangen also beim Individuum an. Wann schreite ich fort? Wenn ich alle als positiv zu bezeichnenden Anlagen, das heißt diejenigen, die fruchtbringend und produktiv sind, bis zum höchstmöglichen Grad entwickle. Man könnte auch das Wort „sittlich" hier gebrauchen. Leider steht kein anderes deutsches zur Verfügung; sittlich hat seinen Ursprung

von der Sitte, und dieſe kann man nur in verhältnismäßig ſeltenen Fällen auf tiefe und in ſich wertvolle Urſachen zurückführen. So wird das Sittliche leicht zu einer Eſelsbrücke, um das Innen und Außen miteinander zu vertauſchen. Goethe ſpricht von der „reinen Menſchlichkeit", ohne die ſich wieder keine Perſönlichkeit im höchſten Sinne bilden oder erwerben laſſen kann. Polonius ſagt an ſeinen Sohn: „Bleib dir ſelber treu", ein Wort übrigens, das, wenn man ihm tiefer nachdenkt, dem unmittelbaren Gefühl entſpricht und zugleich der Annahme tranſzendentaler Freiheit und Menanders *Δαιμων μυσταγωγος* (Daimon Myſtagogos) nicht widerſpricht, ja jene Ideen unmittelbar andeutet. Das iſt freilich die Bedingung für meinen individuellen Fortſchritt im Laufe des Lebens: daß ich in der Entwicklung und beim Gebrauch meiner Kräfte jenem geheimnisvollen „Mir", — was mir übrigens kein Dogma iſt, ſondern irgendwie anders genannt werden kann, — nicht untreu werde.

Handelt es ſich nun um eine Gemeinſchaft von

Menſchen, ſo verſtehe ich unter Fortſchritt das, was dieſer Gemeinſchaft, nach einem Durchſchnitt, die individuelle Entwicklung erleichtert durch Stärkung und durch Nähren der poſitiv wirkenden Anlagen und mögliche Beſeitigung von Hemmungen und Widerſtänden. Letztere liegen ebenſowohl auf dem ſittlichen, religiöſen, wie auf dem materiellen Gebiet. Dies iſt auch die einzige Seite, die ich der ſogenannten Ziviliſation als gut und nützlich abgewinnen kann, daß ſie die allgemeine Reinlichkeit und die Geſundheitspflege gefördert hat, ſonſt wäre noch der große Fortſchritt der Chirurgie zu nennen. Gleichwohl iſt unmöglich feſtzuſtellen, ob mit dieſen Dingen wirklich Gutes, das heißt ein Fortſchritt gegen früher, geſchaffen wurde. Den verbeſſerten hygieniſchen Verhältniſſen ſteht einerſeits (teils ihre eigne Folge) eine ungeheure Menſchenvermehrung gegenüber, andererſeits ein Rückgang der körperlichen Beſchaffenheit des Einzelnen, und Wachstum des materiellen Moments auf allen Lebensgebieten. Auf die hiermit verbundenen ſozialen Verhältniſſe einzugehen iſt

nicht der Zweck dieſer Betrachtungen. Als Fortſchritt nannten wir auch die Beſeitigung der Hinderniſſe für die Entwicklung des Einzelnen, und in dieſem kann man die ganze ſoziale Frage auffaſſen. Ein hoher Bau von ſchönen Redensarten, an dem Profeſſoren wacker mitarbeiten, ſoll uns glauben machen, daß mit Einführung der Koalitionsfreiheit überall und den andern bekannten ſchönen Sachen die edle freie Menſchlichkeit an jeder Stelle geſichert wäre. Die ſoziale Bewegung, das Hinaufwollen derer, die unten ſind, iſt an und für ſich ein Zeichen von Kraft und ſomit erfreulich, in der Erſcheinung jedoch ſehen wir bis jetzt nur materielle Wünſche und völliges Fehlen eines idealen Einſchlags. Dieſer wird durch Phraſen erſetzt, deren Herſtellung ja in Deutſchland wohl noch billiger und beſſer iſt als in andern Ländern. Die vielgerühmte Ziviliſation mit der Induſtrialiſierung und den Maſſenbetrieben wirkt dem wirklichen Fortſchritt zum mindeſten ebenſo viel entgegen, wie ſie ihn *vielleicht* indirekt fördern *könnte*. Wollen wir aber den Leuten glauben, die „Zivili-

ſation, Kultur und Fortſchritt" immer im Munde führen, ſo würde die Gründung einer Bank einen bemerkenswerten Fortſchritt der Kulturmenſchheit bilden. Kann Ziviliſation an ſich die materielle Gebundenheit lockern und aufheben, die geiſtigen Kräfte fördern, ſo mag damit auch ein allgemeines Wachſen der Kräfte und der Tätigkeit verbunden ſein. Man ſoll aber nicht glauben, daß alle dieſe Kräfte in unſerm Sinne poſitive ſind, und vielleicht auch nicht, daß die Vermehrung der Menſchen einen Fortſchritt an ſich bedeutet; das ſind aber beſondere Fragen. Über einen ganz beſtimmten Grad der Lebenshaltung hinaus wirkt das, was man Ziviliſation nennt, unbedingt ſchädlich. Im übrigen hat die Ziviliſierung der Lebensformen ihre Vorzüge, kann aber die Weſensart nicht ändern; Laſter, Verbrechen und Gebrechen ſind nicht weniger geworden, gelogen wird unendlich viel mehr als früher. Man betrachte nur unſer öffentliches Leben. Es iſt eine Frage des Geſchmacks, ob man Lüge der Gewalttat oder aufrichtige Scheidung der verlogenen auf

geſchäftlicher Grundlage — alſo der des kraſſen Egoismus — ruhenden „Solidarität“ vorzieht. Ein Werk dieſer allgemeinen Lüge iſt auch, daß der deutſche Durchſchnittsmenſch ohne weiteres nachſpricht, und für ausgemachte Sache hält: äußerer, alſo im weiteren Sinne techniſcher, Fortſchritt ſei gleichbedeutend mit dem Fortſchritt ſchlechthin. Seitdem es brauchbare Luftſchiffe gibt, ſind dieſe Leute ehrlich überzeugt, daß ſie einen gewaltigen Fortſchritt gemacht hätten, daß ſie etwas Beſſeres ſeien als vorher. „Bildung und Wiſſen macht frei.“ Das Wort klingt ſchön und deshalb beliebt. Wenn nur die Halbbildung ſich nicht Bildung nennte und ſchlimmer als Unbildung wäre. Wirkliche Bildung iſt ohne ausgebreitetes Wiſſen möglich, genau ebenſo wie Wiſſen ohne Bildung, der Dualismus unſeres Weſens zeigt ſich auch hier. Mir fallen hier die nach vielen Hunderttauſenden zählenden „Bildungsmittel für das Volk“ ein, Häckel an erſter Stelle, Bebels „Frau“ und jene geſamte Büchermenge, die dem bildungsbedürftigen Arbeiter ſeine Ahnenreihe

bis zum Aufgußtierchen lückenlos nachweiſt. Welch innerliche Erhebung muß ihm daraus erwachſen, welchen Gewinn für ſeine Lebensgrundſätze wird er daraus ziehen!

Aber um dieſes Fortſchritts willen leben wir heute überhaupt nur! Man ſagt uns: bei allem, was ich tue und was ich will, denke ich nur, ob ich damit den Fortſchritt der Menſchheit fördere oder nicht. Eine ungeheuerliche Lüge!

Das Richtmaß

Hier handelt es sich nicht um politische Gesichtspunkte, sondern um die innerliche Stellungnahme des Einzelnen zur „Welt". Die dem sogenannten Fortschritt dienenden Mittel sind tatsächlich meist Zweck und dienen so gut wie ausnahmslos irgendeinem Eigennutz. Eigennutz und Egoismus sind aber mit der eigentlichen Idee des Fortschritts nicht vereinbar. Sein Gegensatz ist der Altruismus oder Nächstenliebe. Der christlich-kirchliche Altruismus hat leicht den unangenehmen Beigeschmack des „do ut des". Man erwartet, wenn auch im innersten Herzwinkel, dann bessere und anerkennende Behandlung nach dem Tode. So betrachtet, muß übrigens auch das bekannte Wort, daß Not Beten lehrt, etwas Un-

ſympathiſches haben, wie überhaupt das Gebet, ſofern es die Bitte um etwas enthält. Anders ſteht es als Mittel zur inneren Erhebung, und die Formen, ſofern ſie auf überkommenen Vorſtellungen beruhen, ſind Nebenſache. Das „höchſte Weſen" iſt ein ſprachlicher Notbehelf, wie die ganze Sprache nur Allegorien und Symbole der Erſcheinungen enthält, die unſer Anſchauungs- und Begriffsvermögen miteinander verarbeiten. Deshalb tragen auch die Eigenſchaften, die man dem höchſten Weſen beizulegen gewohnt iſt, dies ſinnliche Gepräge. Wer ſich nicht ſtets und im innerſten darüber klar iſt, daß hinter den Bildern nichts liegt, was er ſich tatſächlich vorſtellen oder denken kann, indem alles außerhalb der Grenzen von Erfahrung und Vernunft liegt, der macht ſich Götzen. Deshalb iſt auch mit den kirchlichen Lehren, die eine göttliche Perſönlichkeit nicht als Bild, ſondern als räumlich geſonderte Wirklichkeit wollen, eine Verſtändigung unmöglich. Friedrich der Große ſchrieb: „Je ne l'appelle pas esprit, parce que je n'ai aucune idée

d'un être qui n'occupe aucun lieu, qui par conséquent n'existe nulle part" . . . — Und die andere Lehre, ſich durch den eignen Wandel der göttlichen Perſönlichkeit wohlgefällig, zum mindeſten nicht mißfällig zu machen, ſtößt ab in ihrer Anmaßung und Beſchränktheit. Beiden geben aber die Vergötterer der Entwicklungstheorie keineswegs nach. Jene Theorie iſt wiſſenſchaftlich, und zum Fortſchritt der Wiſſenſchaft als ſolcher jahrzehntelang ein gutes, vielleicht unentbehrliches Hilfsmittel geweſen, ſobald man ſie aber zu einer geſchichtlichen Wahrheit und gar zu einer Weltanſchauung machen will, iſt ſie ebenſo, ja aus den anderen genannten Gründen viel ſchärfer, zu bekämpfen, wie anderer Götzendienſt; abgeſehen von der wiſſenſchaftlichen Unbeweisbarkeit ihrer Richtigkeit.

Ganz unfruchtbar erſcheint aber die Bemühung der ſogenannten wiſſenſchaftlichen Theologie, durch kritiſche Bibelforſchung uſw. „den chriſtlich-kirchlichen Glauben mit den Errungenſchaften moderner Wiſſenſchaft in Einklang zu bringen". Die moderne Theo-

logie verkennt den Kernpunkt. Die Orthodoxen und Buchſtabengläubigen haben ja vollkommen recht, daß Naturwiſſenſchaft und Religion ſich nicht berühren und ihr Unrecht beſteht nur darin, daß ſie Religion und Kirchenlehre verwechſeln. Die Theologen der kritiſchen Bibelforſchung gehen aber irre, denn ſie wollen „in Einklang bringen", was gar nicht vereinigt zu werden brauchte, um das eine zu erhalten — aber auch gar nicht vereinigt werden kann. Wenn dieſe kritiſche Richtung meint, ſie wolle den Fortſchritt der Wiſſenſchaften der Reinigung der Kirchenlehre von überlebten und ſomit ſchädlichen Formen dienſtbar machen, ſo befindet man ſich da eben auf einer falſchen Grundlage. Wohl bedarf die Lehre der Religion der Reinigung, die Mittel dafür können aber nur aus dem Bereich ihrer eignen Welt ſtammen, nicht aus der andern, ſonſt wird die Oberfläche gereinigt und das Weſen immer mehr mit fremdem vermiſcht, und muß endlich, vielleicht wieder durch den Rationalismus, zum verkappten Materialismus führen. Die wirkliche Rettung

liegt nur bei den Indern, Plato und Kant, der die Welt des Seins von der des Werdens geschieden, der nach seinem eignen Wort das Wissen beseitigt hat, um dem Glauben Platz zu machen, freilich einem Glauben, der erst Platz gewinnen konnte, nachdem auch alle Glaubensdogmen zertrümmert und ausgefegt waren. Merkwürdig ist, daß auch die sonst so kluge katholische Kirche anfängt, die Gebiete miteinander zu vermischen; sonst hätte der Jesuit Waßmann nicht jene berühmten Vorträge gegen die Häckelschen Theorien halten können. Sie begeht den gleichen Fehler: Die Symptome für die Krankheit zu nehmen.

Jene zahllosen in Zweifel und Verzweiflung um Weltanschauung Ringenden würden frei werden, wenn sie vermöchten, sich in die kritische Betrachtung der menschlichen Grenzen zu versenken. So taumeln sie zwischen Verneinung des „Übersinnlichen" und des „Sollens", andererseits kirchlichen Wortglaubens oder theosophischer Phantasien, oder aber völliger Gleichgültigkeit hin und her und werfen sich schließlich dem „Fortschritt" in die Arme. Gewiß gibt es

auch hohe Geiſter und tiefe Gemüter, die aus Pietät und weil ſie es mit einer ihnen werten Tradition verknüpft ſehen, ihr religiös kirchliches Bekenntnis hochhalten, ohne bewußt unwahr zu ſein; der Kinderglaube einer Frau verdient die hohe Achtung und Schonung, die allem gezollt werden muß, was aus dem Herzen kommt und ihm heilig iſt. Es gibt weniges, was frevelhafter wäre, als da zu zerſtören, wo man nicht gewiß ſein kann, beſſeres an die Stelle zu ſetzen. Und wann hätte man dieſe Gewißheit? Nur wo der Zweifel eingeſetzt hat und in weiterer Folge unfruchtbarer Peſſimismus Platz greift. Dann iſt auch Pflicht für den andern, nur zu ſagen, was ſubjektiv wahr iſt, ohne daß geboten wäre, alles zu ſagen, was man für Wahrheit hält. Die modernen Vertreter der ſogenannten Aufklärung und Bildung, die Leute, welche Religion für Privatſache erklären, ſind denkbar unduldſam und ſpüren reine Schadenfreude, wenn es ihnen gelingt, irgendeinem ſchwachen Gemüt ſeine Stützen zu nehmen. Der Monismus endlich kommt dann mit ſeinem aus Geiſt und

Materie gemischten Brei, mit einem unmöglichen Gemengsel von Wissenschaft und sentimentaler Sittlichkeit; „der Mensch ist ein geistleibliches Wesen". Das entspricht den neuesten Errungenschaften der Wissenschaft und läßt den Unsicheren und Schwachen zugleich die tröstliche Gewißheit, daß sie nicht ganz auf Geist zu verzichten brauchen; er steht freilich nur im Schaufenster, im Laden selbst wird man vergeblich suchen. Deshalb ist der heutige Monismus auch eine so gern genossene und bekömmliche Speise für die Masse der Halbgebildeten. Die wissenschaftlichen Materialisten lassen sich die Gefolgschaft gern gefallen, denn sie kann ihnen in ihrem an und für sich berechtigten rein wissenschaftlichen Streben nur nützen. Für die sogenannte monistische Lehre charakteristisch ist auch ihr skrupelloser „Eklektizismus", und Häckels Welträtsel geben ein Musterbeispiel, wie man Aussprüche und Gedanken großer Geister aus dem Zusammenhang herausreißt, ohne das Ganze und ohne den Ganzen zu kennen und zu werten, wie er die Welt ange-

ſchaut hat. Die Maſſen leſen dieſe Dinge — auch rein wiſſenſchaftliche — durchweg politiſch. Sie erblicken darin die Befreiung vom moraliſchen Zwang und der Anerkennung der Autorität infolge der Leugnung eines andern, als rein materiellen, Daſeins. Für Halbbildung und Unbildung iſt ja charakteriſtiſch, daß, je mehr man leugnet, deſto höher ſich das Selbſtbewußtſein ſteigert; trifft das mit materiellen Bedürfniſſen und Wünſchen zuſammen — um ſo beſſer.

Die tranſzendentale Welt der Freiheit hat wegen der Annahme des Dualismus, aus der ſie hervorgeht, ſelbſtverſtändlich keinen Platz in der moniſtiſchen Lehre und ebenſo liegt in ihrer Natur, daß ſie das alte Gebot *Γνωθι σαυτον* (erkenne dich), das Kant und die Inder wohl am meiſten und tiefſten erfüllt haben, über der Außenwelt, und über dem krankhaft geſteigerten, man möchte ſagen bureaukratiſchen, Streben nach Einheit vergißt. Mir liegt ein Buch vor, aus der Feder eines begeiſterten Moniſten, warm belobt von einer

monistischen Autorität. Der Verfasser beschäftigt sich mit der biblischen Schöpfungsgeschichte, mit der Sintflut (Sündflut zu sagen, diesen altvertrauten Ausdruck zu gebrauchen, wäre eine Schande und Sünde wider den Geist der Wissenschaft; wer Sintflut sagt, der zeigt, daß er bewußt sich von den Fesseln der Kirche freigemacht und wissenschaftlich geforscht hat); nachdem er diese Riesen mit großem Aufwande niedergekämpft hat, stabiliert er wie den Rocher de Bronce, daß der Mensch nur ein Erden. dasein habe, Gott aber vorhanden und ewig sei. Daraus (!) erwachse uns die Pflicht, Gott zu verehren und uns anständig zu benehmen, die Kirchen müßten aber in einem besonderen Stil gebaut werden. Ewigkeit, Unmöglichkeit der Unsterblichkeit, Gott, Schöpfung, Begriff der Geistlichkeit . . . ., „dem gnädigen Herrn ist alles Kinderspiel". Diese freien Geister sind ja so bescheiden. Es genügt ihnen, die Haltlosigkeit der geschichtlichen Wahrheit der Kirchenlegenden immer wieder zu beweisen. Wer ein Kartenhaus umstößt, hat keinen

Anlaß, ſich als zerſchmetternder Hammer Aſathors zu fühlen.

Der unvergängliche Gehalt des Beiſpiels Chriſti wird damit nicht berührt. Streift man von dieſer Perſönlichkeit alles formal Religiöſe und alles „Milieu" ab, ſo geht nicht das geringſte von der Höhe und Reinheit des Ideals verloren, das ſie darſtellte. „Göttlich" und „Gott" ſind, wie wir ſahen, Bilder unſerer armen Sprache für Unausſprechliches, für das, was wir als Verkörperung unſerer Idee Ideal nennen oder höchſtes Gut oder anders. Der verſtorbene Paſtor Kalthoff leugnete die Exiſtenz Chriſti und erklärte das Bild der Perſon als eine mythiſche Zuſammenfaſſung der äußeren Verhältniſſe und der Ideen, die jene Zeit erfüllten. Kalthoff war ein Vorläufer der im letzten Jahre ſtark hervorgetretenen Richtung; er mochte ſich in der Rolle Wolfs fühlen: „Der endlich vom Namen Homeros kühn uns befreiend, uns auch ruft in die vollere Bahn!" So wird man denn wohl auch in tauſend Jahren behaupten, Bismarck ſei kein Menſch ge-

weſen, ſondern ein Verein von freiſinnigen Fortſchrittsmännern. Unſere Zeit iſt ja die der „frei ſich entwickelnden Perſönlichkeit“. Sie glaubt und wünſcht, der „Mobmind“ könne aus ſich ſelbſt, aus ſeinen Mobinſtinkten eine Perſönlichkeit wie Chriſtus deſtillieren; eine ergreifende Beſcheidenheit!

Das Wort „ideal“ iſt ſo grauſam mißhandelt worden, daß man ſich durch ſeine Anwendung allen denkbaren und undenkbaren Mißverſtändniſſen ausſetzt. Kant ſagt (Kritik der reinen Vernunft, zweites Buch der tranſzendentalen Dialektik, drittes Hauptſtück, erſter Abſchnitt): „Tugend und mit ihr menſchliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit ſind Ideen. Aber der Weiſe (des Stoikers) iſt ein Ideal, d. i. ein Menſch, der bloß in Gedanken exiſtiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig kongruiert. Sowie die Idee die Regel gibt, ſo dient das Ideal in ſolchen Fällen zum Urbilde der durchgängigen Beſtimmungen des Nachbildes; und wir haben kein anderes Richtmaß in unſeren Handlungen, als das Verhalten dieſes göttlichen Menſchen in uns, womit

wir uns vergleichen, beurteilen und dadurch uns beſſern, obgleich wir es niemals erreichen können .... Das Ideal aber in einem Beiſpiel, d. i. in der Erſcheinung realiſieren wollen, wie etwa den Weiſen in einem Roman, iſt untunlich und hat überdem etwas Widerſinniges."

Und ein Gegenſtück für die „praktiſche Vernunft": „Führt das moraliſche Geſetz durch den Begriff des höchſten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktiſchen Vernunft zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürliche für ſich ſelbſt zufällige Verordnungen eines fremden Willens, ſondern als weſentlichen Geſetzen eines jeden freien Willens für ſich ſelbſt, die aber dennoch (nicht vielmehr deshalb? D. V.) als Gebote des höchſten Weſens angeſehen werden müſſen .... Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und bloß auf Pflicht gegründet; ohne das Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zugrunde gelegt werden dürften, die, wenn ſie zu Prinzipien

werden, den ganzen moralischen Wert der Handlungen vernichten."

Kant predigt nicht, sondern er sagt, was er sieht, hat aber im zweiten Absatz schon zu geläufige Bilder gebraucht, um nicht mißverstanden zu werden.

Wie steht es demnach mit dem Wesen des „Beispiels". Christus hat es gegeben, er wußte, daß er es täte; tat er es aber, um ein Beispiel zu geben? Die kirchliche Auffassung steht und fällt hiermit. Der Wert des Beispiels liegt in der Wirkung, denn ihn schätze ich nach seiner Wirkung auf mich ein; die Wirkung und damit die Wertung wird um so geringer, je weniger die beispielhafte Handlung aus dem einfachen inneren Gebote hervorging. Die Wirkung des Beispiels als solches ist zwar eine Folge der beispielhaften Handlung, aber nicht war sie der subjektiv bewußte Zweck dessen, der das Beispiel gab. Die Handlung andererseits ist der Ausdruck unseres „Verhältnisses zu dem göttlichen Menschen in uns" und der Ausdruck transzendentaler Freiheit. Diese Faktoren beeinträchtigen sich selbst und werden

unrein, ſobald der Handlung ein bewußt überlegter Zweck beigemiſcht oder gar für ſie maßgebend iſt. Hier liegt auch ein wunder Punkt der chriſtlichen Kirchenlehre. Eine ſo bewußte Zweckhandlung würde völlig in der Kauſalwelt liegen, und deshalb ſcheint ungereimt die praktiſch dargetane Identität Chriſti mit ſeiner Lehre, alſo die höchſte Äußerung der geheimnisvollen aus dem Raum- und Zeitloſen kommenden, uns gewöhnlichen Menſchen nur nebelhaft bewußten Freiheit mit einem Zweckbewußtſein beigemiſcht oder als ſolches aufzufaſſen: um die Menſchen zu erlöſen, ſie beſſer oder gar glücklicher zu machen. Dies iſt analog der alten Schwierigkeit, welche durch Einführung einer naturaliſtiſch verſtandenen Gottmenſchlichkeit überbrückt werden ſollte. Tatſächlich wurde daraus eine der Haupturſachen, weshalb ſo viele ſich von der Kirche abwenden. Ihr „wiſſenſchaftliches" Gewiſſen ſträubt ſich, und weder ihre ſonſtige Bildung noch die Tiefe ihrer Sehnſucht iſt erheblich genug, um das alles als ganz unweſentlich zu erkennen. Sonſt würden dieſe Vielen einſehen,

daß ihnen nichts verloren iſt, und ein Verluſt erſt eintritt, wenn ſie ſich der entgegengeſetzten Flachheit des naturaliſtiſchen Materialismus in die Arme werfen.

Der Begriff der Erlöſung gewinnt alſo einen Sinn, ohne der kirchlichen Myſterien und phantaſiegeborener Bilder zu bedürfen. Ein Menſch, der die Freiheit in höchſter Vollendung lebt und ſtirbt, wird dadurch für andere zu etwas, was man vielleicht Erlöſung nennen kann, inſofern durch Weckung des Bewußtſeins der Freiheit deren Wirkung auf den empiriſchen Menſchen wächſt. Was vertieft und aufrichtet, das erlöſt.

Man wirft wohl den Zweifel auf, ob es nicht im Grunde einerlei ſei, für welche Idee geſtorben wird, zahlreiche Menſchen hätten das getan und damit den gleichen Anſpruch auf höchſte Einſchätzung: Anarchiſten, religiöſe Schwärmer und Kämpfer für anerkannt törichte und ungerechte Sachen. Der grundſätzliche Unterſchied kann ſchließlich nur darin liegen, ob die Größe und Reinheit der Idee auf derſelben

Höhe ſteht, wie der Kampf und das Leiden für ſie. Sonſt käme man ſchließlich auf den Standpunkt des Damon (Platen, Die verhängnisvolle Gabel):

Weiß man, ob ſich nicht die Kleinen etwa ſelbſt zur Ader ließen?
Ob ſie ſich nicht duellierten, weil ums Butterbrot ſie ſchmollten?
Ob ſie nicht Ideen hatten und für dieſe ſterben wollten?

Iſt denn auch der Tod ein Übel? Iſt er wirklich ein Verderben?
Ja, ſogar der beſte Menſch, was kann er beſſres tun als ſterben?

Gnade und Pflicht

Die von Schule und Kirche gereichte Erlösungslehre entbehrt der Feinheit und Tiefe. Sie wird nicht verstanden und noch viel weniger gefühlt. Die Jugend muß sie entweder instinktiv verwerfen, oder gleichsam geschäftsmäßig annehmen unter gleichzeitiger Annahme des Mysteriums als einer zweifellos vorhandenen aber unverständlichen Tatsache. Nun ist es etwas ganz verschiedenes, ob ich in Kenntnis der unserer menschlichen Vernunft gezogenen Grenzen sage: „Was es sonst noch geben mag — und ich ahne, es ist unendlich viel — weiß ich nicht und kann es nicht wissen, ich bescheide mich also" — oder ob mir von geschichtlich gelten sollenden Vorgängen gesagt wird: sie bedeuten dies und das,

das iſt ſo, aber wie es zugeht und zugegangen iſt, das iſt Geheimnis. Im einen liegt Beſcheidung und damit Beſcheidenheit, im andern ein Poſtulat, das keineswegs zwingend iſt; und alles in allem, eine Anmaßung. In den der Kindheit folgenden Jahren erſchien mir bei Weiterbeſtehen der erſten Bedenken die Erlöſungslehre ſo künſtlich zuſammengeſetzt und ſo auf Nadelſpitzen balancierend, daß nur durch Angſt, allen Halt zu verlieren, der Autoritätsglaube, zur Selbſtſuggeſtion geworden, ein Bindeglied bilden könnte. In allen Lebensaltern aber findet man eine Kategorie von Menſchen, die die Erlöſung als eine Art moraliſches Bankkonto betrachten, das nie ganz aufgezehrt werden und durch einen Augenblick der Reue ſtets vermehrt werden kann. Innere Anlage hat mich nie zum theologiſchen Problem der Erlöſung gedrängt, aber ich habe bedeutende Menſchen geſehen, die ſchmerzliche Kämpfe darum führten, ebenſo wie um den Begriff der Gnade und der Sündenvergebung. Deswegen kann man an dieſen Dingen nicht ohne weiteres vorbeigehen, ſon-

dern ist genötigt, zunächst aus dem Mangel des eignen Bedürfnisses auf einen solchen der eignen Anlage zu schließen. Rein äußerlich betrachtet ist es ein Unding, durch Opferung und Leiden eines andern Wesens von eignem Übel befreit zu werden. Die Kirche setzt als Bedingung den Glauben dazwischen: der Glaube soll dann die Umkehr des Willens, mit andern Worten die Wiedergeburt herbeiführen, und sie beide sind nur durch die wirkende Gnade möglich. Ich finde, daß in diesem ganzen Ideengang wieder eine Anmaßung liegt, die den Menschen als einen Mittelpunkt und Hauptgegenstand göttlicher Sorge von vornherein betrachtet. Grade weil ich die eigne und überhaupt menschliche Mangelhaftigkeit so tief empfinde, sträubt sich mein Gefühl gegen die gleichsam über mich hereinbrechende Erlösung, und das Sträuben liegt einmal in dem Gefühl begründet, daß die Konsequenzen des eignen Wesens oder Wirkens nicht anderweitig übernommen werden können und es auch nicht dürfen, — andererseits in dem starken metaphy-

ſiſchen Drang, der Konſequenzen will. Auch wenn man die Lehre, wie ſie die Kirchen geben, als auf die breiten Maſſen berechnet, auffaßt, ſcheinen ſie nicht genug geeignet, das Beſte im Menſchen zu wecken. Die einen ſtoßen ſich an dem, was ſie das Übernatürliche des Vorgangs nennen, die andern machen ein Geſchäft daraus und die dritten gelangen beſtenfalls auf ſonderbaren Umwegen und durch Formen, die überflüſſig und hinderlich ſind, zu einem tröſtenden inneren Ergebnis. Anders ſtellt ſich die Sache, wenn ich zur gefühlten Erkenntnis gelangt bin, daß alle Mittel der Sprache unſere auf der metaphyſiſchen Sehnſucht begründeten Ideen nur durch Namen aus der Welt der Erſcheinungen bildhaft machen können. Dann ſehe ich in der Tatſache des Lebens und Leidens Chriſti die Idee verkörpert, daß das Leben nicht der Güter höchſtes iſt, und wie die tranſzendentale Freiheit in denkbar ſtarker Offenbarung die kauſale Welt nichtig macht. Darin liegt der nicht abzumeſſende Wert des Beiſpiels und ſomit eine Erlöſung. Es

liegt aber auch darin eine aus äußeren Gründen nicht gewürdigte Wahrheit: daß kein andrer Mensch mir jemals sagen kann, was meine „Pflicht" ist.

Die „Gnade" erwächst wohl unmittelbar aus der Tatsache des Verantwortlichkeitsgefühls oder Gewissens und führt sich also auf das Gefühl der eignen Unzulänglichkeit, die immer und trotz allem bleibt, zurück. Es ist ein unglücklich gewähltes Wort, denn Gnade bedingt die Vorstellung einer Person, die Gnade übt, also die einer persönlichen und als solche tätigen Gottheit. Das Nachdenken über diese Idee und den Begriff — der eigentlich kein Begriff ist — der Gnade, wirft unmittelbar die Frage auf: „Und dann, wenn die Gnade geübt ist, bin ich dann ein anderer?" Ebenso wie Begnadigung im äußeren irdischen Leben unerträglich sein kann, so ist sie es auch bei Übertragung auf die Tätigkeit persönlich wirkender Gottheit. Sobald aber eine solche nicht angenommen werden kann, so ist der Begriff der Gnade leer. Das schließt freilich nicht aus, einen inneren Vorgang, wie etwa die Um-

kehr des eignen Willens, als Gnade zu empfinden: „gleich als ob man begnadigt sei!“ Aber dann müßte ich jede Äußerung meines von außerhalb der Kausalwelt mir zum Bewußtsein kommenden Ichs als Gnade empfinden, und damit ist dem Begriff jedenfalls diejenige Bedeutung genommen, die er dogmatischermaßen haben soll.

Als Anmaßung ist mir stets der zum Gemeinplatz gewordene „Dank“ gegen Gott oder die Vorsehung geworden. Gerade das Gefühl der eignen völligen Geringfügigkeit, das Gefühl, in mir und außer mir von Rätseln umgeben zu sein, schließt ein derartiges Dankgefühl aus. Erleichtertes Aufatmen über eine glückliche innere oder äußere Lösung ist kein Dank. Das Gefühl, was damit verknüpft sein kann, ist bestenfalls das eigner Verdienstlosigkeit, Mangelhaftigkeit und Ohnmacht, also ein der Überhebung entgegenwirkendes Korrektiv. Aus welchen Tiefen das kommt, weiß ich nicht und verspüre auch nicht die mindeste innere Notwendigkeit, mir darüber irgendwelche greifbare Vorstellungen zu bilden; „Dank gegen Gott“ ist es nicht.

Christus hat gesagt, das Reich Gottes sei in uns, nicht in der Erscheinungswelt, oder räumlich außerhalb dieser. Wenn er die Verwirklichung dieser Idee in seinem Sterben für sie erblickte und damit gleichzeitig seine eigne Lehre erfüllte, daß man den Nächsten lieben müsse wie sich selbst, so ergibt das in lückenloser Konsequenz, als Auffassung Christi: eine nur für unsern Verstand und unsere Sinnlichkeit geltende Wirklichkeit der Erscheinungswelt. In diesem Sinne muß man also sagen: „Für uns gestorben." Eine bewußte Absicht dieses Zweckes würde die Persönlichkeit nicht vergrößern, sondern verkleinern.

Wer unser Leben als in der Erscheinungswelt für erschöpft ansieht und unsere Entstehung als zufällig beginnend und zufällig endend, muß entweder verzweifeln und sich selbst vernichten, oder er kann seine Nichtigkeit nicht anerkennen, jedenfalls nicht subjektiv, denn dann ist ja unser Erscheinungsdasein die Hauptsache, das Einzige. Wenn solche Leute behaupten: für die Menschheit zu sterben, sei etwas

ſehr Schönes, ſo fällt ſchwer, ihnen zu glauben, denn ich habe dann keinen Anlaß, in meinen Mitmenſchen etwas anderes zu erblicken als zufällige Mitmieter der allgemeinen Wohnung. Ich kann Intereſſe haben, mit ihnen in Frieden zu leben oder ihre Intereſſen zu fördern, wenn es in der Richtung der meinigen liegt, aber weiter nichts.

Die chriſtlichen Kirchen dienen, wie man ſonſt auch über ſie denken mag, der Sittlichkeit und Ordnung, außerdem weiſen ſie intenſiv darauf hin, daß das Leben in der Erſcheinung nicht Selbſtzweck iſt, und unſer Wiſſen nur einen ſchmalen Sector beleuchtet. So ſind ſie trotz allem immer tauſendmal mehr wert als die Lehren der ſogenannten Aufgeklärten, die beinahe alles wiſſen, und für welche das, was ſie nicht wiſſen, nie etwas anderes als rein „wiſſenſchaftliches" Problem bedeutet, welches über kurz oder lang mit Sicherheit von der exakten Wiſſenſchaft gelöſt werden wird. Noch heute finden Millionen in ihren kirchlichen Religionsbekenntniſſen Befriedigung und der Fall iſt beſonders traurig,

daß die Kirchen durch die Materialiſierung der von ihnen aufgeſtellten oder übernommenen Geheimniſſe und die Forderung des Geſchichtsglaubens als Bedingung, kurz, jene ganze angedeutete Reihe unzuläſſiger Transaktionen zwiſchen Erſcheinungswelt, Mythus und metaphyſiſchem Bedürfnis, der exakten Naturwiſſenſchaft ſo ausgedehnte und ungeſchützte Angriffsflächen bieten; ſie tragen ſelbſt die Schuld daran und erleiden Abbruch unter dem Triumphgeſchrei der Ungebildeten und Halbgebildeten, die die Wiſſenſchaft nicht nur für Ziel und Krone alles menſchlichen Strebens halten, ſondern vor allem für ein Mittel, um politiſch ihre materiellen Wünſche zu fördern.

Man ſollte denken, daß es jetzt Zeit wäre, die unerſchöpflichen Schätze Kants zu heben und den Maſſen zu zeigen, daß das metaphyſiſche Bedürfnis des Menſchen weder Vorausſetzung noch Folge des Aberglaubens iſt, daß die „Pflicht" nicht von ausbeutender Obrigkeit, ſondern aus den Tiefen unſeres Weſens ſtammt. Ob das praktiſch möglich

iſt, wird ſicher bezweifelt werden, denn die Tatſache beſteht, daß Kants Lehre nur einem kleinen Teil der Gebildeten bekannt iſt und das Eindringen in ſie mehr Zeit und zunächſt kritikloſe Hingabe fordert, als der „ſchnellebige" Zeitgenoſſe von ſich verlangen zu können glaubt. Ich meine trotzdem, es müſſe möglich ſein, die Kantiſchen Haupt- und Grundwahrheiten in ſo volkstümlicher Weiſe darzuſtellen, daß unter der Maſſe der Gebildeten Intereſſe dafür erweckt wird. Man laſſe doch das ſchon ſeit Jahrzehnten mit ſo großem Erfolg durchgeführte Verfahren des Materialismus und Naturalismus zum Beiſpiel dienen; ich denke auch hier wieder an Häckel. Die Kantiſchen Grundgedanken ſind einfach und haben auch für ſich, daß ihnen Bedürfnis und Sehnſucht von vielen Hunderttauſenden entgegenkommen werden, die ſich mit den kirchlichen Lehren innerlich nicht abfinden, aber auch nicht von ihnen befreien können, ohne den Boden unter den Füßen ganz zu verlieren. Weiter kommt hinzu, daß eine rein materialiſtiſche Weltanſchauung

der deutschen Wesensart widerspricht, denn ihr metaphysisches Bedürfnis ist sehr stark, stärker vielleicht, als bei irgendeinem andern Volk, abgesehen von den uns ursprünglich stammverwandten und in ihrer Denkart so außerordentlich naheſtehenden arischen Indern, von ihrer ältesten bis zur klassischen Periode. — Die Kirchen und besonders die protestantischen würden unrichtig handeln, einer solchen Verbreitung Kantischer Gedanken Widerstand entgegen zu setzen, denn sehr viele, die der stark anschaulichen Bilder bedürfen und nicht über das erforderliche Maß von Abstraktionskraft einerseits, von ideenbildender Kraft andrerseits verfügen, auch des Kirchendienstes nicht entraten mögen, als nötig zur Sammlung und Erhebung, würden zurückkehren mit der Gewißheit, nunmehr dem „wissenschaftlichen Zweifel" gegenüber gewappnet zu sein.

Von der „Pflicht" ist schon andeutungsweise gesprochen worden. Mir ist es sehr schwer geworden, diesen, in der gewöhnlichen Anwendung landläufigen und klaren, Begriff in der Vertiefung wiederzufinden.

Das was äußerlich als Pflicht gilt, entspricht der inneren Pflicht oft nicht. An Stelle einer Begriffsbestimmung dieser letzteren möchte ich wieder das Wort des Polonius setzen: man soll sich selbst treu bleiben! Vor einigen Jahren haben wir aus dem Munde des damals leitenden deutschen Staatsmanns die Frage aufwerfen hören, was Pflicht sei und die Antwort erhalten: die Forderung des Tages. Es mag ja anders konstruierte Menschen geben, mir scheint diese Erklärung sehr oberflächlich: wer die Forderung des Tages erfüllt, kann ganz pflichtlos und sich selbst untreu sein, wer die Forderung des Tages nicht erfüllt, auch nicht erfüllen will, kann gerade dadurch die Treue gegen sich und andere wahren. Will man aber die „Forderung des Tages" tiefer auffassen, so wird ihre Erfüllung zur mit Notwendigkeit aus dem Pflichtbegriff entwachsenden Folge; sie ist nicht Primäres. Die Treue gegen sich selbst ist auch der einzige Maßstab für die Wertung der Anfordungen, die uns von außen als Pflichten aufgebürdet oder nahegelegt werden sollen.

Auch der Aberglaube hat einen ſtarken Anteil an der Entſtellung des Pflichtbegriffs. Ich habe ernſthaft die Anſicht vertreten hören, es ſei eine Pflichtverletzung, den Beruf zu wechſeln, denn in der Bibel ſtehe vom Berufe (oder dem Amte, mir iſt die Stelle nicht bekannt) „darein du geſetzet biſt“. Es iſt unglaublich, was ſich ſchwache Gemüter unter Pflicht vorſtellen, aber ſchwer ihnen zu raten, denn jeder hat ſeine Pflicht für ſich. Wenn er anders wäre als der Andere und an deſſen Stelle ſtände, ſo würde vielleicht auch ſeine Pflicht eine andere ſein. Oft dient auch die „Pflicht“ als ein Windſchutz, unter den man ſich verkriecht in der halbbewußten Angſt, daß es andere noch unangenehmere Dinge geben könne, die ſich als eigentliche Pflicht darſtellten.

Umgekehrt iſt das Extrem begreiflich: daß, wer an der Freiheit des Willens zweifelt, das Vorhandenſein einer Pflicht im tieferen Sinne nicht anzuerkennen vermag. Auch dem aufrichtig Kirchenreligiöſen müßte dies Bedenken kommen, wenn er wie Jung-Stilling „an der Determination nicht vor-

beikommt". Dem Vertreter gänzlicher Unfreiheit des Willens wird das transzendentale Sollen zum kausal wirkenden „Motiv", das sich im Wesen nicht, sondern nur dem Grade nach vom primitiven „Reiz" unterscheidet. Rein sprachlich ist der Unterschied zwischen dem kausalen „Müssen" und dem freien „Sollen" einigermaßen willkürlich, man könnte sie vertauschen oder durch andere ersetzen. Auch aus diesem Grunde wäre volkstümliche Darstellung und Erklärung dieser Begriffe und der Bilder, auf denen sie beruhen, von gar nicht abzuschätzendem Wert. Die so zahlreichen unzulänglichen Interpreten des kategorischen Imperativs mögen nicht glauben, daß durch noch so häufige Wiederholung der Worte und noch so autoritatives Mienenspiel Schüler, Hörer und Leser im Verständnis weiter kommen. Das Sollen entstammt der Welt des Seins, das Müssen der des Werdens, der Monist kennt die erstere nicht in seinem geistleiblichen Ragout, er kennt auch die Freiheit nicht und kann folgerichtig von einer Pflicht im tiefen Sinne nichts wissen. Ich muß gestehen,

daß das Wort Pflicht, vielleicht infolge ſeiner überhäufigen Anwendung im äußeren Leben, meinem Gefühl für Bezeichnung einer tieferen Bedeutung widerſteht. Der inneren Sprache oder eben dem Gefühl verbindet ſich mit dem landläufig verſtandenen Wort Pflicht das Bild einigermaßen gewaltſamer Ankettung, während doch die Pflicht im höchſten Sinne ein vorwärts treibendes Moment iſt und die Richtung weiſt. Ich habe in meinem inneren Leben für das Wort Pflicht nie die mindeſte Verwendung gehabt, und es hat mich viel Mühe gekoſtet, es in mir verſtändlicher Weiſe zu überſetzen. Das Gefühl: „ich ſoll" gibt mir vielleicht mein Daimon Myſtagogos, aber darum iſt es doch meins, denn er iſt die Ergänzung (natürlich ganz bildlich geſprochen) meines Erſcheinungs-Ichs. Die Pflicht, und ſomit das Gefühl der Pflicht, als einen außerhalb mir ſtehenden Begriff, als eine Stange, an der ich mich halte und an die ich von fremder Gewalt gebunden bin, hinzuſtellen, iſt ein widerwärtiger Gedanke. Freilich in der geiſtleiblichen Welt des

Moniſten liegen die Dinge anders. Da handelt es ſich um rein praktiſche, rationaliſtiſch begründete Regeln, die das Zuſammenleben der Menſchen in möglichſt großen Gemeinſchaften möglichſt rein herſtellen ſollen. Die „Menſchheit“ ſoll ja fortſchreiten, und dazu muß ſie friedlich und handelnd zuſammenleben. Der ſoziale Gedanke ſoll ſeine reinſte Form finden: gleiche Rechte, gleiche Pflichten; neminem laede, immo omnes quantum potes juva! Und wie kommt das in dieſer Welt der Eintagsfliegen zuſtande? Es iſt „ſelbſtverſtändlich“, Kultur und Ziviliſation bringen die Solidarität mit ſich. Vor allem aber ſoll der Menſch nun einmal den beherrſchenden Grundtrieb haben, glücklich zu werden, und das Ziel iſt am meiſten annähernd zu erreichen durch die Verwirklichung des ſozialen Gedankens. Deshalb: „dem Perſonal iſt höfliches und rückſichtsvolles Benehmen zur ſtrengen Pflicht gemacht, Beſchwerden ſind im Bureau zu erheben“.

„Streben nach Glück?“

Eine Ausſchließlichkeit des Strebens nach Glück muß beſtritten werden; merkwürdigerweiſe ruht ſie auf einer ſehr verbreiteten Auffaſſung, ja man hat ganze philoſophiſche Syſteme auf ihr aufgebaut. Die „tiefe, tiefe Ewigkeit“, welche nach Nietzſche die „Luſt“ will, ſcheint mir ziemlich flach zu ſein. Unſer Weſen iſt gar nicht eingerichtet, ſich überhaupt die Ewigkeit oder lange Dauer eines ungemiſcht luſtvollen Zuſtandes zu denken oder wenn er da iſt, ungemeſſene Verlängerung zu wünſchen. Ein innerer Zuſtand derart iſt vollends nicht vorſtellbar. Wer hat ihn je kennen gelernt? Man wird, man muß und will werden. Wenn Nietzſche als Gegenſatz und Ergänzung ſagt: „Weh ſpricht vergeh“, ſo klingt

beides zusammen sehr schön, aber bildet kein Ganzes. Wer noch wird, will nicht stehen bleiben und sagt auch zur Lust: „vergeh", und der nicht mehr wird, ist ebenso des Schmerzes wie der Lust unfähig und während ein Weh über ihm liegt, das er selbst nicht bannen kann, befähigt ihn das vorwärtsstrebende Moment in der menschlichen Natur, anstatt beständig zu leiden und das „Weh" als solches zu empfinden, daß der vorwärts drängende Lauf seines inneren Lebens nicht stockt, sondern höchstens einen andern Weg nimmt, wie ein Wasserlauf, in den ein Felsen hineingefallen ist. Gewiß gibt es auch Menschen, die zerbrochen werden, aber es ist nicht zulässig, sie als Norm anzusehen, und darauf ein allgemeines Epigramm oder gar eine allgemeine Lehre aufzubauen; auch pflegen andere Ursachen maßgebend beteiligt zu sein, die hier nicht zur Erörterung stehen.

Jenes Vorwärtswollen und Vorwärtsmüssen in uns ist kein bewußtes und auch kein unbewußtes Streben nach einem „Zustand des Glücks", der in sich ein Unding ist. Was der Sprachgebrauch daraus

gemacht hat, darauf iſt hier ebenſowenig einzugehen, wie auf die ſentimentale Frage: „Wo iſt das Glück?“ Nur ein Beiſpiel ſei angeführt aus dem Gebiete, mit welchem das „Glück“ durchgängig in Verbindung gebracht wird, nämlich in ſeiner Anwendung auf die geſchlechtliche Liebe. Ihr unmittelbares Ziel und Weſen iſt die Vereinigung nach dem Prinzip der Ergänzung; es iſt unnötig zu ſagen, daß es eine unendliche Zahl von Abſtufungen in der Feinheit oder Grobheit dieſer Ergänzung gibt, auch daß ihre Verwirklichung nicht immer erreicht wird. Der äußere Zweck, den die Natur verfolgt, die Fortpflanzung, ſteht hier nicht in Rede, und ebenſowenig die „Freundſchaft“, welche allein der Ehe einen höheren Wert geben könne. Dieſe Behauptung zeigt einen Pferdefuß. Sie will darauf hinaus, daß dauerhafte Vertiefung des geſchlechtlichen Verhältniſſes nur möglich ſei durch den Hinzutritt einer ihm ſelbſt entgegengeſetzten, alſo ungeſchlechtlichen, Freundſchaft; während es doch auf der Hand liegt, daß dieſe Freundſchaft, was man auch als ihre Grundpfeiler nennen mag,

immer auf dem gleichen Grundsatz der Ergänzung beruhen muß, weil eben die beiden Personen verschiedenen Geschlechtes sind. Der entscheidende Punkt für die Bewertung des Verhältnisses und seine Höhe liegt nicht hier, sondern im Fehlen oder Vorhandensein von Egoismus, auf beiden Seiten. Nun gilt ja die Ehe, oder die Verwirklichung der geschlechtlichen Liebe, im besonderen als das Glück der Frau. Fassen wir dies im höheren Sinne, also nicht als Versorgung usw., und fragen wir, ob die Frau bewußt dahin strebt als zu einem Ziel, das sich ihr als Glück zeigt. Das muß verneint werden. Die Sehnsucht der Frau gilt nicht diesem imaginären Zustande, sondern der naturgemäßen eignen Entwicklung dessen, wozu sie sich entwickeln will. Stellt sie sich diese Entwicklung oder irgendwelche Etappenpunkte derselben als ein Glück vor, so ist diese Vorstellung sekundärer Natur und eine Folgeerscheinung des Wollens oder Sollens. Dies gilt ebenso wie für die rein geschlechtliche Entwicklung auch für alle Vertiefungen und Fortsetzungen nach oben, die mit dem

eigentlich Geſchlechtlichen nichts zu tun haben. Sich befreien zu wollen von dem, was Unluſt verurſacht, iſt kein Streben nach Glück, ganz abgeſehen davon, daß es eine einigermaßen allgemein gültige Begriffsbeſtimmung für „Glück" nicht geben kann. Schopenhauer trifft den Nagel auf den Kopf mit der Beobachtung, daß Dante in Hölle und Fegefeuer keinen Mangel an abwechslungsreichem Stoff hat, dagegen langweilig wird, ſobald er in den Himmel kommt. Ein Zuſtand, der zugleich wunſchlos iſt und den Glücksilluſionen einigermaßen entſpricht, iſt undenkbar. Wohl iſt richtig, zu ſagen, daß man ſein Glück in dieſer oder jener Weltanſchauung (auch dieſe wird zur Anregung), Beſchäftigung, Tätigkeit oder perſönlichen Lebensverbindung findet. Das bedeutet aber, wenn es wahr ſein ſoll, nichts mehr und nichts weniger als die Möglichkeit, ſo die vorhandenen Kräfte zu entwickeln und am wenigſten gehindert betätigen zu können. In übertragenem Sinn gilt dies, etwas nüchtern klingende Wort, durchaus für das Glück

der Liebe und der Ehe, denn dieſes beruht auf der in beiden Menſchen das Beſte weckenden Ergänzung, wie nach richtiger Wahl jedem die Erfahrung bezeugt.

Das „im Weiterſchreiten ſind er Qual und Glück" gibt die Bewegung als Element des Lebens. Ein Mann, der irgendein inneres Streben betätigt mit dem bewußten Zweck, nachher in einen Zuſtand des Glücks zu gelangen, iſt mir nicht bekannt geworden, und wenn es einen gäbe, ſo wäre er ungemein widerwärtig. Der Zuſtand eines gewiſſen Glücks läßt ſich eigentlich nur in der Vergangenheit durch die Erinnerung denken; die Erinnerung wird da zur Idee. Ich kann aus Erfahrung darüber nicht ſprechen, weil mir die Erinnerung an Zeiten, die normalerweiſe als ſehr glücklich bezeichnet werden müßten, die der Kindheit, ein abſtoßendes Bild zeigen. Man ſieht ſich und ſeine eignen Eigenſchaften, je weiter die Zeiten zurückliegen, gleichſam als Schema und dieſer Anblick iſt nicht geeignet, mit äſthetiſchem Vergnügen oder Befriedigung zu

erfüllen. Vielleicht ſind andere in der Lage, mehr Freude an ihrem Bilde zu haben. Überhaupt ſoll gerade dieſe Betrachtung nichts als eine ganz beſcheidene perſönliche Feſtſtellung bedeuten. Die Unmöglichkeit eines Zuſtandes hängt mit der unausgeſetzten Veränderung der Erſcheinungswelt in Raum und Zeit zuſammen und auch unſerer ſelbſt, denn wir ſind ja Raum und Zeit. Protagoras ſagte: man kann nicht zweimal in denſelben Fluß ſteigen, denn der Fluß, ich und alles andere iſt in keinem Augenblick dasſelbe. Das Leben iſt Werden durch Bewegung und Verknüpfung, oder mit welchen Bildern man ſonſt Unbezeichenbares bezeichnen will. Ein Zuſtand wird nur außerhalb der Kauſalwelt angetroffen, und da er dann auch außer Raum und Zeit liegt, ſo kann jenes Etwas des Lebens in der Erſcheinungswelt kein Zuſtand ſein. Der heilige Auguſtin ſagt: „inquietum est cor nostrum donec requiescat in te (domine)“, womit nicht der Zuſtand nach dem Tode gemeint ſein ſoll, ſondern das, was der Inder höchſte Erkenntnis durch „Um-

wendung des Blicks" nennt, mit andern Worten: ein beherrschendes, überwiegendes Hineintreten der transzendentalen Freiheit in unser Ich trotz der Erscheinungswelt. Dies als Glück zu bezeichnen, entspricht nicht der allgemeinen Phantasie und, mit Bewußtsein danach zu streben, ist deswegen unmöglich, weil der Begriff des Strebens von der Kausalwelt untrennbar ist. So kann also jenes von den monistischen und andern Fanatikern des ewigen Todes behauptete Streben des menschlichen Geschlechts nach dem Glück als Haupttriebfeder nur als eine inhaltlose Redensart gelten.

Was unser Leben, was Leben überhaupt „wirklich" ist, wissen wir nicht. „Leben" und „Sein" sind nur Bilder für etwas uns gänzlich Unbekanntes. Nichtsein ist die Verneinung des Seins und das Nichts bedeutet also nicht den „bekannten" leeren Abgrund, sondern lediglich etwas, wofür uns sogar die Bilder fehlen, nämlich ihre Verneinung. Für die klugen Männer der wissenschaftlichen Aufklärung, die nichts „Übernatürliches" (was ist das?) gelten

lassen wollen, kann es nur heißen: „wo so ein Köpfchen keinen Ausweg sieht, stellt es sich gleich das Ende vor". Man darf auch nicht vergessen, daß das Wort „Definition" nichts anderes bedeutet, als Grenzbestimmung. Den Ausdruck der Grenze empfinde ich in ihrer Anwendung auf meine Vernunft als ein rohes aus der äußeren Anschauung entliehenes Bild. Wir bedürfen dieses Bildes, um überhaupt denken zu können, denn unsere Vernunft ist so geartet, daß sie Grenzen ziehen will und muß; das ist einerseits alles, andererseits sehr viel. Kant sagt in dem schon früher angezogenen § 57 seiner Prolegomena über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft: „Es würde aber andererseits eine noch größere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unsern diskursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstand ausgeben wollten, mithin Prin-

zipien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an ſich ſelbſt wollten gehalten wiſſen."

So iſt das Nichts lediglich eine Verneinung der Erfahrungswelt, nicht ein in groben Umriſſen bekanntes, höchſt unſympathiſches Etwas. Dieſe Materialiſierung der Verneinung liegt ja nahe und iſt ebenſo bequem wie das „Unbewußte" E. v. Hartmanns, der in ſein „Unbewußtes" als großen Papierkorb alles hineinſtopfte, was er anderswo nicht brauchen konnte.

Wird dieſe Überlegung auf das Glück angewandt, ſo ſtellt es ſich im Grunde als Verneinung des Unglücks dar. Letzteres hat die verneinende Sprachform erhalten. Das führt ſich darauf zurück, daß dem Menſchen das Angenehme poſitiv erſcheint, und es iſt gedankenlos, ſie zu übertragen auf in der menſchlichen Tiefe herrſchendes Streben. Man müßte denn das „Nein" als unproduktiv, das heißt vernichtend, das „Ja" als produktiv, das heißt ſchaffend auffaſſen. Dann wird das Glück aus einem Zuſtande wieder

zum dynamischen Vorgange, wäre also mit „Schaffen“ und „Werden“ einigermaßen richtig bestimmt. Als solches zeigt sich auch das vielberufene „stille Glück der Frau“, das man in Gegensatz bringt zum mehr nach außen gerichteten Streben des Mannes. Sieht man genau zu, so ist gerade dieses stille Glück nur dann als solches wirklich vorhanden, wenn es intensivste Bewegung ist, nämlich: Werden und Werdendes fördern. In dieser doppelten Werdetätigkeit nach der einen Seite, nach der andern in der gleichfalls unaufhörlich wirkenden und werdenden Ergänzung liegt das, was für die Frau als Glück gilt und wofür sie äußeres Elend aller Art ungerührt hinnimmt. Der Mann, der auf seine Art „im Weiterschreiten Qual und Glück“ finden soll, und zu einem Teile nach außen gerichtet ist, denkt ebensowenig wie die Frau an das Glück als ein Ziel, noch an den Fortschritt, den er der „Gesellschaft“ bringen will oder Zunahme der Gesittung und ähnliches.

Alle äußeren Ziele sind in diesem Sinne Zufall und verschwinden wesenlos, sobald man sie zu fassen sich

anſchickt. Ob der Menſch dann längere oder kürzere Zeit die Empfindung eines Glücks hat, iſt für dieſe Überlegung bedeutungslos, aber ſicher, daß er nicht aus Glücksbedürfnis den Weg gemacht hat. Die Maſchine iſt angeſtellt und muß laufen. Wir laufen wie ein Eiſenbahnzug in den feſten Geleiſen der Kauſalwelt bis zu deren Ende. Der Ausblick nach vorne fehlt, der nach den Seiten iſt keinen Augenblick der gleiche. Die annähernde Richtigkeit dieſes Bildes beſchränkt ſich aber auf die Welt des Kauſalen, alſo die des Werdens. Das Bild ſelbſt ſchließt die unmittelbare innere Gewißheit ein, daß dieſer Vorgang das Ganze *nicht* gibt, geſchweige denn es erſchöpft. Unrichtige Anfangsinſtradierung ergibt Zwieſpalt und Hemmungen für das, was wir Entwicklung nennen, der Zug hält aber nicht auf jeder Station an, die zum Ausſteigen geeignet wäre. Deshalb, neben anderm, iſt die Jugend in ihrer Richtungnahme auch oft von ausſchlaggebender Bedeutung. Eben daher kommt auch jenes rückſchauende Bedauern über anfängliche falſche Inſtradierung und

jene leere Periode, die im Jünglingsalter zu beginnen pflegt, wo das Erfahrungs-Ich in Zwiespalt geriet mit seinem Daimon. Die Übereinstimmung mit ihm ergibt das, was man Persönlichkeit nennt und H. St. Chamberlain trifft das Richtige, wenn er unter diesem Gesichtspunkt Christus als den höchsten Ausdruck der Persönlichkeit bezeichnet. So nur kann auch das zur unüberlegten Phrase gewordene Wort Goethes verstanden werden: Persönlichkeit sei das höchste Glück der Erdenkinder. Und darin nur zeigt sich der „Charakter".

Fragen wir, zur Welt des modernen Monismus wieder herabsteigend, ob ihr „Streben nach Glück" auch nur das geringste mit *diesem* Ideal zu tun habe, so muß dies verneint werden. Die „Persönlichkeit" kann nicht auf dem Boden des Empirischen allein wachsen, sondern sie ist ein Produkt aus dem Ungleichartigen. Das „Glück" der monistischen Weltordnung bedingt Ersticken aller Ideen, welche das Leben lebenswert machen. Sind sie nicht hinter uns, mit uns und vor uns, wirkend, so wird auch

die „Pflicht" äußerlich und willkürlich. Sie wird zu einer sozialistischen Polizeiverordnung, die niemand innerlich bindet und die äußerlich zu befolgen Sache egoistischer Opportunität wird. Wo soll da der tiefe und edle Altruismus herkommen, den die wissenschaftlich erleuchtete „Gesellschaft" mit so großer Sicherheit in Aussicht stellt? Die göttliche Materie oder der materielle Gott soll „ewig" sein, also ein raumzeitliches Wesen! Der raumzeitliche Mensch verschwindet oder „geht in diesen Gott ein"; was eine Verlegenheitsphrase ist, wie sie leerer gar nicht gedacht werden kann. Eine Berufung auf die indische Lehre ist hier ausgeschlossen, denn diese tut nichts, als die Erfahrungswelt verneinen, fußt aber auf der natürlich bildhaft verstandenen Unsterblichkeit:

Der weise Yajñavalkya wollte sich in die Einsamkeit zurückziehen und seine Güter zwischen seinen beiden Frauen teilen. Die eine von ihnen, Maitreyi, fragte ihn, wie auch sie zur Unsterblichkeit gelangen könnte. Das Gespräch schließt: „Da sprach Maitreyi:

„Damit, o Herr, haſt du mich verwirrt, daß du ſagſt, nach dem Tode ſei kein Bewußtſein.“ Aber Yajñavalkya ſprach: „Nicht Verwirrung wahrlich rede ich; was ich geſagt, genügt zum Verſtändniſſe: denn wo eine Zweiheit gleichſam iſt, da ſieht einer den andern, da riecht einer den andern, da hört einer den andern, da redet einer den andern an, da verſteht einer den andern, da erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum eignen Selbſt geworden iſt, wie ſollte er da irgendwen riechen, wie ſollte er da irgendwen ſehen, wie ſollte er da irgendwen hören, wie ſollte er da irgendwen anreden, wie ſollte er da irgendwen verſtehen, wie ſollte er da irgendwen erkennen? durch welchen er dieſes alles erkennt, wie ſollte er den erkennen, wie ſollte er doch den Erkenner erkennen?“ — (Brihadaranyaka-Upaniſchad, Deußen 60 Upaniſchads des Veda). — Auch der heute mit Begeiſterung mißverſtandene Buddha hat unter dem Nirvana nur das Aufhören der Raumzeitlichkeit verſtanden, nicht ein „Nichts“ im Sinne unſerer Fanatiker. Buddha hielt das Auf-

werfen dieſer Frage für unfruchtbar, weil ſie unlösbar ſei, und hat nie verſucht, ſie zu beantworten; ich ſtütze mich auf die Autorität Profeſſor Oldenbergs. — Was ſpätere indiſche Ausleger von Buddhas Lehre aus dem Nirvana gemacht haben, iſt ohne Gewicht.

Es handelt ſich alſo in der indiſchen Gedankenwelt um das Aufhören des empiriſchen Bewußtſeins, und zwar unter der Vorausſetzung, daß der betreffende Menſch aus dem „Nichtwiſſen zum Wiſſen“ gelangt iſt, und damit nicht nur die empiriſche Welt, ſondern auch die Seelenwanderuug uſw. verſchwindet.

Wie dich ſelbſt

Der „Moderne“ kennt nichts als ſeinen empiriſchen Verſtand und kann ſich etwas anderes „auch gar nicht denken“; ein ſo ſchlagender Beweisgrund muß genügen. An Triebfedern für den Altruismus bliebe dann nur die unbegründbare Begeiſterung für den Fortſchritt der Menſchheit in Kultur und Ziviliſation. Letztere iſt, wie wir ſahen, etwas Äußerliches; aus der Kultur nimmt die materialiſtiſche Auffaſſung allen höheren Inhalt heraus, verſucht aber im Intereſſe der zahlreichen Jünger ihrer Lehre dieſen Kulturbegriff in ähnlicher Weiſe zu beleben, wie die ägyptiſchen Prieſter ihre Götterbilder.

Menſchenliebe, Nächſtenliebe, Altruismus oder wie wir es nennen wollen, iſt kein Problem, das an der

Oberfläche liegt und uns durch Rückſichten der Zweckmäßigkeit aufgeſchloſſen werden kann, wie verfeinert dieſe auch ſein mögen. Schopenhauer findet als „Grundlage der Moral“ das Mitleid, die caritas. Er nimmt in jener Schrift ſcharf Stellung gegen das Kantiſche Sollen und andere Gedanken der „Kritik der praktiſchen Vernunft“. Es mag anmaßend ſein, aber je mehr ich in die Geiſter der beiden Männer einzudringen verſuche und ihre Theorien auf eigne Erfahrung anwende, um ſo ſtärker erhalte ich den Eindruck, daß es ſich hier letzten Endes um einen Wortſtreit handelt. So ſagt Schopenhauer in der Abhandlung „über die anſcheinende Abſichtlichkeit im Schickſale des Einzelnen“ zum Schluß: „So geleitet denn jene uns unſichtbare und nur in zweifelhaftem Scheine ſich kundgebende Lenkung uns bis zum Tode, dieſem eigentlichen Reſultat und inſofern Zweck des Lebens. In der Stunde drängen alle die geheimnisvollen (wenn gleich in uns ſelbſt wurzelnden) Mächte, die das ewige Schickſal des Menſchen beſtimmen, ſich zuſammen und treten in

Aktion. Aus ihrem Konflikt ergibt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Palingenesie vor, nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich fest bestimmt ist." So sei die Todesstunde ein Weltgericht.

Ohne an dieser Stelle auf die Palingenesie, die Wiedergeburt oder Seelenwanderung, einzugehen, sei festgestellt, daß in diesem Satz Schopenhauers der Begriff oder die Idee des Sollens sich von Anfang bis zu Ende hindurchzieht. Den Schopenhauerschen Widerwillen gegen das Wort „sollen" kann man begreifen, weil sich damit leicht die Vorstellung einer persönlich aufgefaßten Gottheit verbindet, die mit erhobenem Zeigefinger vor uns steht. Sieht man von diesen Äußerlichkeiten ab, so ist, jedenfalls auf mich, der Eindruck dieses Teils der Lehren der beiden Männer der gleiche und stimmt auch in gleicher Weise mit der eignen inneren Erfahrung überein. Es ist ebenso gleichgültig, ob die „geheimnisvollen Mächte" in uns als Einheit oder Mehrheit nach

menſchlichem Erfahrungsgebrauch oder auch als „Wille" bezeichnet werden, wie die Sprache, mit der ſie ſich mir zum Bewußtſein bringen; ob ich das Gefühl habe, zu wollen, zu ſollen oder geleitet zu werden durch eine Lenkung, die ſich mir nur in zweifelhaftem Scheine kundgibt. Und ebenſo gleichgiltig wiederum iſt am letzten Ende und im letzten Grunde, ob ich die — übrigens in ihrer Abſtraktheit ſchwerfälligen — Formeln des Kantiſchen Imperativs uſw. ſchmackhafter finde oder die Lehre vom Mitleid als Grundlage der Moral. Die Wurzeln entſpringen gemeinſam, ebenſo wie die Folgen, und, von einem andern Standpunkt aus geſehen, auch wie der Zweck.

Chriſtus hat die bedeutende Beziehung: „wie dich ſelbſt, ſo ſollſt du deinen Nächſten lieben" in das alte Problem hineingebracht. Das andere Gebot, dem dieſes „gleich iſt" heißt: Du ſollſt Gott mit allem und deshalb über alles lieben! Auf dem überlieferten Wortlaut zu fußen, würde nur zu Spitzfindigkeiten führen, — ſofern es nicht notwendig iſt,

um überhaupt den Sinn beider Sätze zu vereinigen, zum mindeſten einen einheitlichen Eindruck aus ihnen zu gewinnen. Das „wie dich ſelbſt" konnte nur in derbem exoteriſchem Sinn gemeint ſein und mußte gerade für die Juden nicht nur eine gänzlich unerfüllbare, ſondern geradezu lächerliche Forderung bedeuten: ebenſo wie mich ſelbſt, alſo wie meinen Vorteil, ſoll ich den andern, alſo deſſen Vorteil lieben! auch wenn er Samariter iſt oder aus einem andern wirtſchaftlichen Ausbeutungsgebiet ſtammt? Das hieß die Quadratur des Zirkels zu verlangen. Unerreichbar hoch iſt die Forderung ſicher auch für andere Raſſen und Völker, ſie ſcheint ihnen aber nicht abſurd. Als erfüllbar zeigt ſie ſich nur unter der Vorausſetzung, daß das „größte und vornehmſte Gebot" erfüllt wird. Chriſtus legte das „Reich Gottes" in das Innere des Menſchen, das heißt, er ſprach ihm jede ſinnlich greifbare oder vorſtellbare Realität ab, alſo auch Raum und Zeit. Das Gebot: „Gott deinen Herrn lieben uſw." kann ſich alſo theoretiſch betrachtet nicht auf irgend etwas in der

Erfahrung und Erſcheinungswelt vorhandenes beziehen, praktiſch nur auf das durchgängige Bedürfnis des Menſchen nach einem höchſten „Weſen“ (einem Infinitiv, nicht Subſtantiv, was zu merken iſt, wie manche intuitiv entſtandene Sprachwendungen überhaupt ſehr lehrreich und als Warnung geeignet ſind: nicht aus Wörtern Idole zu machen; das Wort „Weſen“ enthält die ganze Hilfloſigkeit der menſchlichen Frage). Das von Kant erwähnte menſchliche Bedürfnis: einem höchſten Weſen wohlgefällig zu ſein oder jedenfalls nicht mißfällig, habe ich nie in mir finden können. Dazu iſt die Vorſtellung vom „Weſen“ einerſeits wohl eine zu unbeſtimmte und zu ungeheure, andererſeits liegt in dem Streben nach Wohlgefälligkeit entweder etwas Widerwärtiges oder ein Gefühl der Hingabe, das ſehr ſchön ſein muß, aber vielleicht mehr Vollkommenheit verlangt als ich zu ermeſſen vermag. Die jüdiſche Auffaſſung des alten Teſtaments verbindet mit dem Wohlgefälligſein den Begriff des gegenſeitigen Geſchäfts. Wenn es da heißt: „Was er

tat, gefiel dem Herrn übel", ſo hatte der Betreffende ſich ſelbſt ſehr übler äußerer Folgen unmittelbar an ſeinem Leibe zu gewärtigen. Die Lehren der chriſtlichen Kirchen arbeiten leider oft mit dem gleichen Geſchäft als Erziehungsmittel. Dieſes Streben, Wohlgefallen zu erregen, weil das Mißfallen nachteilige Folgen haben könnte, iſt hündiſch, nämlich kriechend und anmaßend zugleich. Die Forderung Chriſti: „Gott zu lieben", iſt bei perſönlicher Auffaſſung und Materialiſierung des gebrauchten Bildes, die ja Chriſtus ferngelegen hat, unverſtändlich, und die ſüßliche Art, wie in Kirchenlehren davon Gebrauch gemacht wird, kann man nur von ſich weiſen. Wenn Chriſtus ſonſt ſagte, Gott ſei die Liebe, ſo iſt dieſer Satz auch in ſeiner Umkehrung richtig, nämlich daß die Liebe Gott ſei, alſo mit andern Worten, das Sicheinsfühlen mit andern Menſchen und die daraus erwachſende Selbſtverſtändlichkeit, ſich für ſie oder eine ſie fördernde Idee ſich zu opfern. Das iſt dann wieder identiſch mit der Theorie der „Treue gegen mich ſelbſt", näm-

lich die reinste Offenbarung meines transzendentalen Ich, das aus dem Gebiet der Freiheit in die Erscheinungswelt hineinragt. Alle Handlungen, Wünsche und Gedanken, die auf Kosten eines andern, „des Nächsten", gehen könnten, schließen sich damit aus, und das Sehnen: sich treu zu bleiben, die Schwierigkeiten, die sich ohne Unterlaß seiner Erfüllung entgegensetzen, lenken von selbst den Blick auf den „Nächsten". Das „Erkenne dich" der Griechen führt geradeswegs, ja unmittelbar zum „das bist du" der arischen Inder, und anders kann die christliche Lehre der Nächstenliebe im Grunde nicht verstanden sein. Man macht da nun den Unterschied und will ihn zu einem Gegensatz ausbauen, daß die indische Lehre die „höchste Erkenntnis", die christliche die Umkehr des Willens für das Entscheidende halte. Darin scheint mir verkannt zu werden, daß jene höchste Erkenntnis unter allen Umständen die Umkehr des Willens bedingt oder voraussetzt. Eins ohne das andere ist nicht möglich. Wirft man dagegen ein, daß der zur höchsten Erkenntnis gelangte

ariſche Inder ſich zurückzog in die Einſamkeit und nicht mehr werktätig war, ſo iſt zu erwidern, daß, jedenfalls in der klaſſiſchen Zeit der Lehre, die ſogenannte Weltflucht erſt gerechtfertigt und erlaubt war, wenn der Betreffende ein Alter erreicht hatte, das ihn für die Familie nicht mehr notwendig machte. Außerdem kommt aber ſehr ſchwerwiegend in Betracht, daß das damalige Indien von der Natur verſchwenderiſch ausgeſtattet war und weder die Fragen der Ernährung noch die der Behauſung eine Rolle ſpielten. Ebenſo wie zwiſchen einem Katholiken des nördlichen Deutſchlands und einem des ſüdlichen Italiens nur wenig innere Berührungspunkte ſein werden, ſo würde lediglich durch die naturgegebenen Unterſchiede von Land und Menſchen auch die Lehre der Veden praktiſch eine ganz andere Geſtalt in einem ärmeren oder nördlicher gelegenen Lande annehmen. Die unendlich geſteigerte und an ſich notwendige Tätigkeit im Norden darf uns alſo nicht verleiten, die Lehren des Südens grundſätzlich zu verkennen, und deshalb kann auch

der überzeugte Christ die indische Lehre von der höchsten Erkenntnis gelten lassen, weil sie sowohl die Umkehr des Willens als auch seine Folgen in der Erscheinungswelt, nämlich die werktätige Nächstenliebe, einfach in sich schließt. Es gibt Menschen, und darunter besonders Frauen, die von vornherein diese Erkenntnis besitzen. Sie ist ihnen selbstverständlich, aber nicht stets bewußt. Der dem Egoismus entgegengesetzte Wille kann ohne die Erkenntnis nicht bestehen, noch Platz greifen.

Der Materialist, ob er sich nun Monist oder anders nennt, kann in der Nächstenliebe immer nur ein rein praktisches Hilfsmittel der Gesellschaft sehen, damit deren Glieder einander weder wörtlich noch bildlich totschlagen. Metaphysische Grundlage und Ausblick fehlen und damit jede tiefe moralische Begründung. Womit natürlich nicht gesagt werden soll, daß nicht zahlreiche Anhänger der materialistischen Lehre trotz ihr von Natur jene Grundlage besäßen. Aber gerade weil es trotz ihr ist, so muß die Lehre für die große Masse überaus ver-

derblich ſein. Schopenhauer ſetzte nicht umſonſt ſeiner Abhandlung das Motto vor: „Moral predigen iſt leicht, Moral begründen ſchwer".

Ein durchaus Weſentliches allgemein gefaßter Nächſtenliebe ſcheint, daß für ſie das Individuum perſönlich unbeträchtlich wird. Deshalb iſt der Ausdruck Liebe zunächſt irreführend. Je mehr ich die Wahrheit des „das biſt du", „erkenne dich" und „du ſollſt deinen Nächſten wie dich ſelbſt lieben" in mich aufnehme und auf meine Handlungen zu übertragen ſuche, deſto weiter entferne ich mich automatiſch von den Menſchen als wollenden Individuen, deſto weniger verſtehe ich mich mit ihnen, zumal denjenigen, die ohne häufigen Gebrauch des Wortes „Menſchheit" an habitueller Geiſtesverſtopfung leiden.

Das Wort „Mitleid" iſt bemerkenswerterweiſe zur Beleidigung geworden; wer etwas auf ſich hält, muß ſich Mitleid verbitten und tut in der Praxis auch meiſt recht daran, weil es maskierte Schadenfreude „des Nächſten" iſt. Der eigentliche Sinn enthält natürlich weder das, noch auch das Herab-

lassende dessen, der „bemitleidet". „Mitleiden" trifft genau die Empfindung, welche zur Hilfeleistung treibt. Aber auch die Gleichsetzung des biblischen Worts: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", liegt darin enthalten, nämlich wenn er leidet, so leidest du selbst, ebenso stark wie er, falls du ihn liebst wie dich selbst; umgekehrt: wenn sein Leid das deinige wird, so liebst du ihn wie dich selbst! Wer sich in dieser Verfassung befindet, ist aber andererseits schon darüber hinausgewachsen, durch die Plagen der Erscheinungswelt tatsächlich zu leiden. Sonst wäre es ihm unmöglich, sich der Ichsucht so weit zu entkleiden, daß er den Nächsten wie sich selbst liebte und mit ihm litte. Im letzten Grunde enthüllt die Verbindung dieser Sätze also das alte metaphysische Bedürfnis und insofern die metaphysische Wahrheit. Sie setzen jene Identität voraus, welche ohne die auch von Kant so bezeichnete „Erkenntnis der höchsten Realität" nicht möglich ist. Diese aber liegt vor jeder Erfahrung und geht auch über jede Erfahrung hinaus, und deshalb ist das

Mitleiden in ſeiner Vollendung und eigentlichen Tiefe eine im äußeren Leben ſehr unpraktiſche Wiſſenſchaft.

Zieht man die letzten Folgen, die denkbar wären, aus allgemein betätigtem Mitleiden, ſo müßte es ſowohl zur Aufhebung des Leidens als auch der Vielheit überhaupt führen, denn ſie iſt es ja, von der die Leiden ausgehen. Das ſcheint ein vielleicht etwas phantaſtiſcher Ausblick, wenn auch ein logiſcher.

Für das Anſchauen der Wirklichkeit wichtiger iſt die Wahrnehmung, das auf Reinheit beruhende Mitluſt von dem Mitleid nur dem Grade nach verſchieden iſt, wie + I und — I. So wird auch die geſchlechtliche Liebe, wenn ſie auf beiden Seiten in Reinheit und Tiefe vorhanden iſt, nicht zum Widerſpruch und peinlich empfundenen Erdenreſt, nicht nur zum Spanndienſt für die Gattung, ſondern zu einem geſteigerten inneren Werden, welches unbeſchadet aller äußeren Begleit- und Folgeerſcheinungen auf tranſzendentaler Identität beruht und Leiden von einem gewiſſen Grade an ausſchließt.

Man denkt dabei an die Phantaſie des Ariſtophanes im Platoniſchen Gaſtmahl von den ſich ſuchenden Hälften. Schopenhauer bringt in ſeiner Metaphyſik der Geſchlechtsliebe vieles Tiefe und Wahre. Daß er auch ſo zahlreiche, merkwürdige Flachheiten vorbringt, und ſo weſentliches nicht ſieht, mag darin liegen, daß er die Frau nur von ihren mangelhaften Seiten kennen gelernt hat. Seine geſchlechtlich ſehr ausgeſprochene Eigenart und der eigene Ärger über ſie erklären das zur Genüge. Auch wenn derartige Männer ſonſt von außergewöhnlichen Gaben ſind, bekennen ſie ſich zur Bullenmoral und ſehen durch die Brille des Bullen; ein Bild, das mich die Nachſicht des Leſers erbitten läßt.

Das handelnde Mitleid iſt, wo perſönliche Zuneigung fehlt und auch den Grund zum Mitleid nicht gelegt hat, in ſeiner Tiefe ganz unperſönlich und muß es ja in ſeiner extenſiven Vollendung überhaupt ſein.

Im Gebot (das übrigens auch Buddha gab): den Feind zu lieben, und in der Tatſache, daß es das

Weſen jedes Menſchen als ein höchſtes Problem berührt, liegt ein Beweis gegen die Idee des Monismus, denn die Feindesliebe beruht auf dem Dualismus unſeres Weſens. Sie ſtellt die Aufgabe, daß die Kauſalwelt des Werdens durch das Seiende überwunden wird — ſetzt alſo dieſen Dualismus voraus —, denn dadurch allein iſt die Durchführung des Gebots, das Sollen oder das Walten des umgekehrten Willens oder der Eintritt der höchſten Erkenntnis möglich.

Auf den Dualismus des menſchlichen Weſens, ſoweit wir es zu ergründen vermögen, geht auch Goethes Wort von der idealen und der wirklichen Rolle, die jeder Menſch zu ſpielen habe. Die Welt des Idealen, alſo der Ideen iſt die des Seins, unſer Daimon oder wie wir es nennen wollen, iſt uns nur als Idee zugänglich, eine Idee, die wir uns bilden müſſen, die uns führen will, aber durch die Upadhis*) unſerer Erſcheinung beſchwert iſt. Was iſt

*) Die Upadhis machen nach der indiſchen Lehre die Er-

das Mitleid, und die auf ihm beruhende vervollkommnete Gesellschaft, ohne jene Verbindung, wenn sie nur auf rein praktischen Erwägungen ruht als Hilfsmittel des äußeren Zusammenlebens? Mag man von diesem Standpunkt die Folgen solcher verstandesmäßigen Erwägungen als echt menschliche Tugenden preisen, so sind das doch Pflanzen ohne Wurzeln. Denn was geht mich als Materialisten der Nebenmensch an? Ich lebe dann ja auch nur um der Gattung willen, und meine Bestimmung ist erledigt, sobald ich Kinder in die Welt gesetzt und für ihre Erziehung Sorge getragen habe. Ich selbst kann mir nur insoweit von Interesse sein, als ich Befriedigung in der Entwicklung meiner empirischen Anlagen und meiner Wünsche für möglichstes Wohlbehagen suche. Doch nein, ich

---

scheinungswelt und auch die persönliche Vorstellung von Gott (bzw. von Braman). Sie sind die „Bestimmungen" unserer Seele, indem sie ihr Individuum und Erscheinungswelt schaffen. Siehe auch Seite 88 f.

brauche außerdem noch einen Vorrat von Redensarten für „Feierſtunden", und die Einbildung, daß ich für Fortſchritt, Kultur und Ziviliſation lebe und für wertvoll halten müſſe, wenn ſpätere Generationen meinen Namen nennen.

Der Tod als Gipfel

Es gibt kaum eine abgeſchmacktere Redensart als die des „Fortlebens in den Werken“, wenn ſie von demjenigen aus gebraucht wird, der fortleben ſoll. Das empiriſche Ich verſchwindet mit dem Tode, und das andere kennt keine Werke, die der Erſcheinungswelt angehören. Wenn die mit den Werken des Toten Beglückten rühmend ſagen: für uns lebt er in ihnen weiter, ſo iſt das ein ganz anderer, weit entfernter Standpunkt, Objekt und Subjekt ſind vertauſcht. Meint aber ein ſelbſtzufriedener Greis, der einmal eine eiſerne Brücke gebaut hat, ſeine Spur werde ſobald nicht vergehen, und er finde für ſein ſonſtiges vollſtändiges Erlöſchen ausreichenden Troſt durch das Fortleben in ſeiner Brücke, ſo bezeichnet das

die Höhe der „Kultur". Daß ſtarke und tätige Menſchen ſich freuen, wenn ſie ihr Lebenswerk für länger dauernd zu halten berechtigt ſind, als ihr eignes Leben, iſt begreiflich. Jedes Werk führt nach außen zu einem Kampf mit Raum und Zeit, und daraus allein ergibt ſich die Bemeſſung ſeines empiriſchen Werts. So iſt es auch nur das empiriſche Ich oder, wie die Inder ſagen, die individuelle Seele, die ſich daran freuen kann und mag. Nie hat ein großer Geiſt oder ein Genie der Tat um der ſogenannten Nachwelt willen, um ſich „zu verewigen", gelebt und gearbeitet. Für ſolche Perſönlichkeiten gilt Goethes Wort: „und wirket weiter, weil er muß"; er muß an ſich ſelbſt und fühlt ſich als Werkzeug einer Macht, die außerhalb der Erſcheinungswelt ſteht. Das „Weiterleben" in den Werken iſt ohne ſubjektiven Inhalt.

Das Leben überhaupt iſt nur unter dem Geſichtspunkt des Todes betrachtbar; ich verweiſe auf den (Seite 99 f) angeführten Satz Schopenhauers vom Tode, „dieſem eigentlichen Reſultat und inſofern

Zweck unſeres Lebens". Die Palingeneſie, auf die Schopenhauer ſich damit bezieht, iſt ja für den Inder ein Bild, das die Erſcheinungswelt in einer andern Form fortſetzen ſoll, aber der höchſten Realität nicht ſtandhält. Die Palingeneſie gehört zur exoteriſchen Seite der Lehre, die aber ebenſo natürlich und notwendig iſt, wie die Idee der Erſcheinungswelt, die wir ſelbſt darſtellen. Auch der Tod, richtiger das Sterben, gehört zu ihr.

Wir leben, um zu ſterben. Das iſt mir immer eine unmittelbar gefühlte Wahrheit geweſen, die durch alles durchdrang, was ſich davor bauen wollte. Kommt man dagegen mit dem von außen betrachtet zufälligen und widerſinnigen Tode von Kindern und vor der Zeit, dem Tode ferner durch Naturereigniſſe und Unglücksfälle, ſo iſt das eben „eine Betrachtung von außen". Die Palingeneſie leuchtet hier ganz beſonders ein unter der freilich rein theoretiſchen Vorausſetzung, daß Erkenntnis und Entwicklung überhaupt mit dem Alter proportional wachſen. Dann würde der Alterstod ja nach innen ebenſo wie nach außen

einen harmoniſchen Abſchluß darſtellen. Es iſt aber keineswegs zu behaupten, daß jene Proportion durchgängig beſtehe.

Goethe war der Gedanke einer an den Tod anſchließenden Weiterentwicklung unſeres Weſens vertraut. Er hat ſich auch in Beziehung auf ſein eignes Ende im gleichen Sinne geäußert; die Grundlage und Bedingung ſoll das irdiſche Leben abgeben. Goethe begegnet ſich alſo hier mit Schopenhauer. Für den Tod in der Jugend hat er die ſchöne Auffaſſung, welche wir im Fauſt (zweiter Teil letzte Szene) finden; die Engel haben den „ſeligen Knaben" das Unſterbliche Fauſts übergeben. — Die ſeligen Knaben:

„Er überwächſt uns ſchon
An mächtigen Gliedern,
Wird treuer Pflege Lohn
Reichlich erwidern.

Wir wurden früh entfernt
Von Lebechören,
Doch dieſer hat gelernt,
Er wird uns lehren."

Die Palingeneſie, die Seelenwanderung, iſt ein Bild, das jedenfalls in der klaſſiſchen Periode der

indiſchen Lehren als aus der früheren naiven Religionslehre hervorgegangen angeſehen wurde; dieſer lag bei ſtarkem metaphyſiſchen Bedürfnis die Abſtraktion fern. Vielleicht könnte man die chriſtliche Lehre des Fegefeuers in einen verwandtſchaftlichen Zuſammenhang damit bringen trotz allen fremden Beimengungen und Vermiſchungen. Denn das Ziel des Fegefeuers iſt ebenſo wie das der Seelenwanderung die Läuterung oder Hinaufentwickelung und wie der katholiſche Fromme des Fegefeuers nicht bedarf, ſo bedarf auch der indiſche Weiſe nicht der Seelenwanderung.

Von Tod zu Tode wird verſtrickt
Wer eine Vielheit hier erblickt,

ſagt eine Upaniſchad. „Der Tod iſt der Sünde Sold" ſteht auf der andern Seite; und die Tatſache des „Erblickens der Vielheit" führt ja zu dem, was die chriſtliche Lehre Sünde nennt. Das Zufällige, jedenfalls nicht „im Plan der Natur liegende", iſt der Eindruck, den wir vom Tode der meiſten Menſchen haben. Er beruht darauf, daß man die Er-

ſcheinung als Ding anſieht, auch über den Graben teleologiſcher Betrachtungsweiſe nicht hinwegkommt. Als Erſcheinung ſind wir der Kauſalität unterworfen und ſind ſelbſt Kauſalität, denn der Menſch allein gibt ja dies Geſetz. Der Tod paßt da nicht hinein, und deshalb wird „geſchloſſen", daß ihm keine über unſere Erfahrung hinausreichende Bedeutung zukäme. Nun kann der Menſch ſchon innerhalb der Kauſalwelt nur einen verſchwindenden Teil des Zuſammenhangs überblicken und ſchließt nur vermöge der Eigenart ſeines Weſens auf Kauſalität überall. Auf den Tod, der nicht wie das Sterben der Kauſalwelt angehört, können keine Schlüſſe gezogen werden.

Die Beziehung der Kirchenlehren von Lohn und Strafe auf den Tod iſt — abgeſehen von ihrer praktiſchen Tendenz für das bürgerliche Leben — in ihrer Flachheit unſympathiſch und im Grunde unſittlich. Die eigne innere Erfahrung kann nur feſtſtellen, daß etwas in uns, — ich liebe das Bild des *Δαίμον Μυσταγωγὸς* — uns dem Tode entgegentreibt.

Er erweckt nicht die Vorſtellung des ſchaurigen Abgrundes, wenngleich die mögliche Ausſicht auf ein qualvolles Sterben nichts Erfreuliches ſein kann. — Der Tod aber iſt etwas ganz anderes als das Sterben, nämlich das Zuendeſein unſeres Lebens in der Erſcheinung, mit ſeinen Bedingungen von Zeit, Raum und Kauſalität. Wo dieſe Dinge aufhören, fängt das Nichts an, das heißt: mit dem Tode iſt die Erſcheinungswelt verſchwunden; „wär nicht das Auge ſonnenhaft, die Sonne könnt es nie erblicken." Darin liegt nichts Schreckliches, noch etwas, das logiſch zur Hoffnungsloſigkeit Anlaß geben könnte oder zur Oberflächenmoral des Monismus mit beſchränkter Haftpflicht. Ein griechiſches Diſtychon kommt mir in den Sinn; es ſtand in einem griechiſchen Lehrbuch für Oberprima und machte mir nachhaltigen Eindruck; der Dichter iſt mir unbekannt:

Γῆς ἐπέβην γυμνὸς, γυμνὸς ὑπὸ γαῖαν ἀπειμι,
Καὶ τί μάτην μοχθῶ γυμνὸν ὁρῶν τὸ τέλος;

Auf die Welt gelangt ich nackt,
Verlaß ich ſie, ſo bin ich nackt;

Wozu ſtreb' ich doch umſonſt,
Da das End' ich ſehe nackt?

Das iſt die Stimmung, wie ſie zur Lebensverzweiflung oder zur Selbſtbetäubung, in Bigotterie oder Materialismus, einerlei welcher Form, führen kann. Die Lehren der Kirche haben dann meiſt eine tiefere Erfaſſung der Perſon und der Lehre Chriſti unmöglich gemacht und einen perſönlichen Gegenſatz zu ihr erzeugt. Rettung bietet Kant, und Vertrauen zum dunkeln Drang des eignen Weſens. Und nicht auch die Arbeit? Ja auch die Arbeit, aber ſie iſt eigentlich ſchon eine Folge der inneren Umkehr zum Poſitiven, ſofern nicht Ehrgeiz, Hunger oder frühere Gewöhnung und andere äußere Motive treiben. Das oft für den Ausfluß höchſter Weisheit gehaltene Wort: „Arbeite, dann kommſt du nicht auf dumme Gedanken", paßt nicht auf alle und kann ſich als zweiſchneidig erweiſen, wenn z. B. mit den dummen Gedanken auch die andern verſiegen.

Für den Verzweifelnden und Schwankenden kann es nichts Tröſtlicheres, nichts, was beſſer aufrichtet,

geben, als die Erkenntnis, daß die gebieterischen Forderungen des eignen metaphysischen Dranges mit den Ergebnissen der nüchternsten und tiefsten Welt- oder Ichforschung großer Geister übereinstimmen, die durch Jahrtausende getrennt in Athen, an den Ufern des Ganges und in Königsberg ihr Licht ausstrahlten.

„Ein Weiser wohl sah umgewandten Auges
Das innere Selbst, Unsterblichkeit ersehnend."

Auch „Unsterblichkeit" ist nichts als ein Bild, die Umkehrung der Sterblichkeit in der Erscheinungswelt, angewendet auf etwas, das nichts mit der Erscheinungswelt zu tun hat. Das „Ersehnen" in seiner denkbaren Reinheit ist aber Unsterblichkeit und Bedingung die Tatsache des „umgewandten Auges".

Es gibt keine Frage, die müssiger wäre, als die, wie es nach dem Tode mit unserm Selbstbewußtsein stehen wird, die Antwort des indischen Weisen haben wir auf Seite 96 gehört. Die Frage überschreitet

die Grenzen unſerer Vernunft, iſt außerdem eine Formfrage im Sinne des Worts und gerade deshalb wohl Gegenſtand größter Beunruhigung für viele Gemüter. Nicht anders ſteht es mit der Frage, ob die Seele mit der Geburt entſtanden oder vorher dageweſen ſei. Wer hier zu „tatſächlichen Ergebniſſen“ nach der poſitiven oder negativen Seite gelangen will, muß zuvor alles materialiſieren, die Bilder unſerer Sprache zu greifbaren Fetiſchen gemacht haben. Nur ſo ſind dieſe Verſtandesoperationen möglich, und eben deshalb wird das Ganze zur Spiegelfechterei oder zum beliebten Spiel: „nach einem ſelbſtgeſteckten Ziel mit holdem Irren hinzuſchweifen“.

Derſelbe, ſo eifrig von unſeren Moniſten in Anſpruch genommene Goethe ſagt: alles Vergängliche ſei nur ein Gleichnis. Wer das für einen unüberlegten Ausſpruch des Chorus Mysticus hält, ſei an die Worte Fauſts am Eingang des zweiten Teils erinnert, als er der Sonne den Rücken wendend den Waſſerſturz betrachtete:

„Von Sturz zu Sturzen wälzt er jetzt in tausend,
Dann abertausend Strömen sich ergießend,
Hoch an die Lüfte Schaum an Schäume sendend.
Allein wie herrlich diesem Strom ersprießend,
Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer,
Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfließend,
Umher verbreitend duftig kühle Schauer.
Der spiegelt ab das menschliche Bestreben,
Ihm sinne nach, und du begreifst genauer:
Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.“

Wem fällt dabei nicht auch das Platonische Höhlengleichnis ein?

Unser moderner Materialist, wie abstrakt er sich auch gebärden mag, malt des bunten Bogens Wechseldauer, den zart schwebenden Abglanz mit dicker Ölfarbe auf grobe Leinwand. Auf dies Wunderwerk wendet er die chemische Analyse moderner Wissenschaft an, und — das „Leben“ hat kein Geheimnis mehr vor ihm!

Den andern aber, welche Geschichtsglauben, ungezügelte Phantasie und Spekulation als Schlüssel ansehen, antwortet Kant: „Allein, wenn wir die

Natur ganz und gar verlaſſen oder im Fortgang ihrer Verknüpfung alle Erfahrung überſteigen, mithin uns in bloße Ideen vertiefen, alsdann können wir nicht ſagen, daß uns der Gegenſtand unbegreiflich ſei und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objekten, ſondern bloß mit Begriffen zu tun, die in unſerer Vernunft lediglich ihren Urſprung haben und mit bloßen Gedankenweſen."

Wollen wir nicht überhaupt etwas beſcheidener werden und die Lächerlichkeit der Anmaßung empfinden: zu urteilen, was der Tod ſei oder was er nicht ſei? Wie mißtrauiſch und ſorgſam prüfend muß der Menſch ſeiner eignen äußeren und inneren Erfahrung gegenüberſtehen. Über den Tod fehlt ſie ihm völlig. Was wir vom Tode zu wiſſen glauben, beſchränkt ſich auf äußere Wahrnehmungen, die am Sterben gemacht ſind.

Der Tod iſt das Ziel des Lebens. Wer das „hat", wem dies ſein Daimon unausgeſetzt zuflüſtert, für

deſſen Leben wird der Gedanke an den Tod zum Rückgrat, die Furcht vor ihm wird ihm fremd bleiben oder werden. Er braucht auch nicht die Hoffnung auf Belohnung wegen wohlanſtändigen Verhaltens und Mangels an Vorſtrafen.

Ein ſchöner, ein ehrenvoller oder ein ſchimpflicher Tod iſt eine geläufige Wendung, die aber nicht den Kern trifft. Anſtatt „Tod" müßte es „Sterben" heißen, denn in dieſem Wort liegt die leidende Tätigkeit des Subjekts enthalten, nicht im „Tod". Das Sterben mit allem, was es umgibt, und zu ihm geführt hat, kann ein untrüglicher Wertmeſſer desjenigen, der ſtirbt, ſein, weil die Masken dann zu fallen pflegen. Die Illuſion freilich dauert oft bis zum Ende. Alſo nicht der Tod gibt den Wert oder Unwert und genau genommen auch nicht das Sterben. Das ſchöne oder ſchimpfliche Sterben ergibt ſich aus den Eigenſchaften des Menſchen, der ſtirbt, und der Menſch wiederum gibt es im Sinne des Worts, den andern. Ein Menſch, der gezeigt hat, daß er zu ſterben wußte, kann dadurch mehr

wirken und mehr erheben, als ein Leben mit großen Erfolgen und den schönsten Reden.

Uns aber bleibt der Geheimnisse kündende, selbst geheimnisvolle Führer, wie wir ihn auch nennen mögen. Wie er uns dem Tod entgegentreibt, so muß und soll es sein. Er allein führt zum Tode als auf einen Gipfel, nicht als in einen Abgrund hinter dem Leben. Dem umgewandten Blick ist das Gewißheit, und Lohn und Strafe, Hoffnung und Furcht werden so zu leeren Hülsen, wie wir sonst auch mit Fehlern und Mängeln beladen sind und unter ihrer Erkenntnis leiden.

Uns ist gegeben, die Bedingtheit der Welt zu erkennen, die wir anschauen und begrifflich verarbeiten. Die Erkenntnis der Unlösbarkeit des Rätsels, ferner Ideen, Bilder zeigen uns die Richtung über die Grenzen der Erfahrung hinaus, nichts mehr. Im Leben aber stehen wir verbunden mit den Bestimmungen des Erscheinungs-Ichs, den Upadhis, die beschränken, verdunkeln und ablenken; die aber da sein müssen, weil sie da sind*).

*) Es gibt ein Selbst, genannt die individuelle Seele, welches

„Nach auswärts hat die Höhlungen gebohrt, der durch ſich ſelbſt iſt,
Drum ſieht der Menſch
Nach außen nur, nicht in die innere Seele.
Ein Weiſer wohl ſah umgewandten Auges
Das innere Selbſt Unſterblichkeit erſehnend.“

So erkennt auch die indiſche Lehre den Dualismus des menſchlichen Weſens an, auf derſelben Grundlage wie Kant. Was ihr fehlt, iſt ſeine ſcharf und klar gefaßte, auf den Grund gehende Grenzbeſtimmung und was die indiſche Lehre zu viel hat, iſt der Schimmer eines Dogmas. Kant allein hat beide Fehler vermieden. Im letzten und tiefſten Grunde findet er ſich mit den Indern: in der Anerkennung des Geheimniſſes und des Zuges unſeres Weſens dem Geheimniſſe entgegen.

---

als der Aufſeher in dem Käfige des Leibes und der Sinnesorgane mit der Frucht der Werke behaftet iſt. Die Sutras des Vedanta mit dem Kommentar des Çankara, überſetzt von Dr. Paul Deußen.

Der Weg von innen nach außen

Der Kampf um die Anſchauung von Ich und Welt ficht ſich, jedenfalls zu Anfang, in einer Sphäre aus, die dem, was wir „die umgebende Wirklichkeit“ nennen, fern iſt. Tritt das nach außen gerichtete Moment des Menſchen nicht ſtark beeinfluſſend oder ganz überwältigend dazwiſchen, ſo iſt leicht eine übertriebene, ja ausſchließliche Verachtung von Welt und Wirklichkeit die notwendige Folge, und gerade in einer Lebenszeit, wo das Wirkliche — oder, wenn man ſagen will, daß Äußere — einen größeren Anteil am Aufbau des Individuums hat als ſpäter. Dieſer Zwieſpalt führt in ſeinen letzten Konſequenzen zu jenem inneren Zuſtand, den die indiſchen Weiſen Nihilismus nannten. Çankara, der Aus-

leger der Sutras des Vedanta, ſagt davon: „Wo man auch immer dieſes Syſtem der Nihiliſten auf ſeine Begründetheit prüft, gibt es nach wie eine Sandgrube und man ſieht nicht die geringſte Möglichkeit, hier feſten Grund zu finden!“ — Es iſt auch ſchwer, ſich aus der Sandgrube heraus zu retten, und gelingt es, ſo liegt die Gefahr nahe, den Materialismus für feſten Boden zu halten, oder ermüdet in die feſte Form einer der chriſtlichen Kirchenlehren hineinzuflüchten. Wieder andere werden durch die Pflichten des äußeren Lebens, durch den Kampf ums Daſein, Ehrgeiz oder Eitelkeit und Gewinnſucht in Anſpruch genommen. Die meiſten wohl befolgen im Leben das Motto: „Inserviendo consumo“, anſtatt des Bismarckſchen „consumor“. In jungen Jahren hat es mein neidiſches Erſtaunen erregt, mit welchem Gleichmut Altersgenoſſen alles, was in und um uns iſt, als vollendete Tatſache hinnahmen. Später kommt man zur Erkenntnis, daß kein Grund iſt, dieſe Fertigen oder Andere zu beneiden, daß man überhaupt niemand beneiden kann;

denn hätte ich das, was er hat, so würde es für mich etwas anderes sein, als es für ihn ist, und wenn nicht, so würde ich nicht ich sein.

Man wird sich allmählich klar, daß der Nihilismus der Weltanschauung folgerichtig nur zur Selbstvernichtung führen müßte oder zu einem Leben niedrigster Art. Diese Überlegung wandte den Blick auf bedeutende oder verehrte Persönlichkeiten, die doch auch lebten und sicher über größere Gaben verfügten als ich. Daraus schloß ich, daß der Fehler wohl bei mir läge. Von hier bis zur Bejahung, bis dahin, wo man das Wort empfindet: „Du rührst und regst ein kräftiges Beschließen, dem höchsten Dasein immer nachzustreben", ist freilich noch ein weiter Weg. Den allgemein als so wohltätig ausgerufenen Zwang der Arbeit, also der äußeren Berufsarbeit (was ja freilich auch vom Verhältnisse des Wesens und der Jahre zur Art der Arbeit abhängt) habe ich nur als Vergrößerung des inneren Zwiespalts und der Zerrüttung empfunden. Die Pflichtprotzen sind sehr widerwärtig. Sie erinnern

an Gretchens Bruder Valentin, indem ſie ebenſo von ihrer Bravheit als Soldat, als Rat oder Unrat der Klaſſe überzeugt ſind, wie von ihrer Reife für alle denkbaren himmliſchen Freuden. Nicht ſympathiſcher, aber luſtiger anzuſchauen ſind die Menſchen, die wie jener Jüngling ihr ganzes Leben mit dem Rufe „Excelſior“ hinbringen und glauben, ſich damit ein wirkſames Sprungbrett zum Himmel zu ſchaffen. Auf der andern Seite ſpielt bei ähnlichem Abſprechen gegenüber der Umgebung beſonders in der Jugend verletzter Idealismus mit, der irre geworden iſt an ſich und allem durch die Wirklichkeiten des Lebens und ihre Gemeinheiten, nachdem man ſie kennen gelernt hat und ſelbſt ſchuldig geworden iſt.

Eine Enttäuſchung iſt es, zu erkennen, daß die größten Leuchten der Weisheit, und des Geiſtes überhaupt, beinahe ohne Ausnahme ihre Lehre auf das praktiſche Leben angewandt wiſſen wollen, alſo einen ethiſchen Zweck damit verfolgten. Der junge Menſch denkt zunächſt hierüber ganz anders, Weisheit und Wiſſen ſind ihm Dinge von abſo-

luter Bedeutung, ſie ſollen, ſo erſehnt es iſt, ihn nicht nur über die „gemeine Wirklichkeit" hinausheben und über ſie tröſten, ſondern ganz aus ihr hinausführen, ihn von ihr trennen. Ich erinnere mich, mit welcher Genugtuung mich Schopenhauers Bemerkung erfüllte, Kant habe ſeine praktiſche Vernunft in der Stumpfheit eines furchtſamen Greiſentums geſchrieben, und Platos Republik ſei nur eine Phantaſie, eine bewußt als ſolche gewählte Form für Gedanken, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun haben ſollten. Kants Briefe beweiſen aber, daß ſein kritiſches Werk als Ganzes, und zwar von dem Augenblick an, als er den Plan faßte, einen ethiſchen Zweck verfolgt, alſo nicht das Leben verneinen, ſondern erhöhen ſoll. Der erſte Teil, die Kritik der reinen Vernunft, ſchafft lediglich den Boden für die beiden andern. Nicht weniger ſind die Werke Platos und der Inder ethiſcher Natur. Eine Enttäuſchung folgte ſo der andern mit dem zunächſt niederdrückenden Ergebniſſe, daß es keine von Erdenleben unberührten Aſyle für den ganzen leben-

digen Menſchen gibt, daß es nicht nur eine Feigheit, ſondern ein Fehler ſchlechthin iſt, oder eine Schwäche aus Unvermögen, nicht leben zu wollen. Alſo heißt es, dem höchſten Daſein nachzuſtreben. Wo finde ich ein höchſtes Daſein? Denn es iſt für jeden verſchieden. Sich ſelbſt zu finden iſt nicht immer leicht, aber ſich zu ſuchen, bedeutet einen notwendigen Schritt zum „höchſten Daſein" — jener leider ſo relativen Größe! Man ſoll dies Suchen, welches eine ſo ſchwere bittere Arbeit iſt, nicht für eine vergebliche nehmen, weil ſie nach außen nicht hervortritt, auch nichts bringt. Denn wenn es auch ſonſt zu nichts führte, ſo langt es doch ſicher an dem ſchon oft hervorgehobenen Ziel an, das Polonius ſeinem Sohn auf den Weg gab: dem Willen, ſich ſelbſt treu zu bleiben. War der beſte Teil von Lebenstätigkeit und Anſchauung der Anlage vorwiegend nach innen gewandt, ſo wird die auf dieſem Wege gewonnene Kenntnis des eignen Weſens, des Menſchen und der Welt überhaupt auch zur Grundlage für das ganze nach außen gerichtete Leben

werden und bleiben müſſen, ſo hat das erſte Suchen ein Feuer angezündet, das ſich zunächſt vielleicht nur durch die Vernichtung äußerlicher Anhängſel und unfruchtbarer Verzweiflung bemerkbar machte. Zur eigentlichen Lebensquelle wird es erſt, wenn die Frage nach der „wirklichen Rolle" im Leben ſich vertieft und ſchließlich auf die „ideale Rolle" zurückführt. Dann erkennt man, daß, wie verſchieden die beiden auch ausſehen mögen, ihre gegenſeitige Beziehung doch eine enge und ganz beſtimmte ſein muß, wenn ſie zuſammen beſtehen und gedeihen ſollen. Ja, ſie bedingen einander. Freilich, für das ſogenannte praktiſche Leben des Alltags und das Alltagsdaſein darf man nicht mit Weltanſchauung liquidieren, ebenſowenig aber direkte Fingerzeige oder einen Leitfaden, um Karriere zu machen, von ihr erwarten. Die Erſcheinungswelt ſehe ich (als empiriſches Weſen), wenn nicht ganz, ſo doch als Ganzes, und trenne ich meine Betrachtung auch völlig vom Gebiete des Tranſzendentalen, der Idee und ihrer mittelbaren Verknüpfungen mit der Er-

ſcheinungswelt, ſo ſehe ich doch den Menſchen nur als die Mikrobe auf der ungeheuren Kugel, die ſich im Verein mit unzähligen andern durch den unbegrenzten und unbegrenzbaren Raum wälzt. So betrachtet ſind auch dem praktiſchen Verſtande Menſchen und Menſchentum nicht nur etwas ganz Kleines, ſondern etwas vollkommen „Unwichtiges". Es kommt nicht darauf an, ob dieſe Weſen, anſtatt einander ſo maſſenhaft wie früher totzuſchlagen, nun ſich das Leben gönnen, um einander deſto regſamer zu beſtehlen, zu betrügen und auszuhungern. Es kommt nichts darauf an, ob ſie etwas langſamer oder etwas ſchneller zu Lande, zu Waſſer oder in der Luft den Raum überwinden, ob ſie für Genuß und Geld dadurch und durch Verwendung des elektriſchen Funkens Zeit „gewinnen". Der rein nach außen gerichtete Blick ohne das innere Gegengewicht der metaphyſiſchen Sehnſucht und Orientierung muß ebenſo zur Verneinung oder zum Zynismus führen, wie der, philoſophiſch verſtandene, Nihilismus. Alſo auch dieſer Weg „zum Ganzen" iſt verbaut.

Ich beſchränke mich demnach auf unſere Erde und möchte ſie unter denkbar großem Geſichtspunkt betrachten, um mein Leben der für mich erreichbaren Höhe zuzuführen. Es hat vielleicht nicht jeder ſo viel theoretiſche Verbrüderungsfreude in ſich, wie der in ſeinem Leben nicht ſehr duldſame Schiller. Das: „ſeid umſchlungen, Millionen“ iſt mir immer ein widerwärtiger und unnatürlicher Gedanke geweſen. Aber Viele überſchätzen ſich genug, um eine Lebensarbeit „für das Wohl der Menſchheit“ für ziemlich ſelbſtverſtändlich zu halten; um ſo ſelbſtverſtändlicher, weil die Menſchheit in unſerer täglichen Sprache eine als natürlich und bekannt eingeführte Größe iſt. Das Wohl, der Fortſchritt, die Leiden, die Solidarität, die Beſtimmung, die Zukunft der Menſchheit ſind landläufige Begriffe. Nach Kant dürfte der Begriff als „leer“ zu bezeichnen ſein, denn ihm wohnt keine Anſchauung inne; wenn ſchon Kant und ſeine Zeit darin anders dachten. Wenn heute der deutſche Spießbürger mit Vorliebe von Menſchheit ſpricht, ſo verſteht er darunter wohl etwas Ähnliches,

wie Bismarck die Auffassung des Begriffs „Volk“ durch Politiker charakterisierte: das „Volk“ sei dem Betreffenden eine Anzahl von Menschen, die er für seine Ansicht gewonnen habe. Doch wir tun dem deutschen Spießbürger unrecht. Er versteht unter Menschheit noch etwas ganz anderes, etwas ganz Unbestimmtes, er kann es nicht definieren, und könnte er es, so würde er es nicht tun, denn die ganze Freude wäre dann verdorben. Sagt er „Menschheit“, so füllt sich ihm die geweitete Brust mit erhöhtem Selbstgefühl und den edelsten andern Gefühlen, die zu nichts verpflichten und den großen Vorzug haben, sich nie in Taten umzusetzen, immer frisch und schmackhaft zu bleiben; nach dem Genusse größtes Wohlbehagen!

Hat man sich durch das Lebermeer der Menschheitsphrase hindurchgefunden und will dann noch einmal die „Menschheit“ ins Auge fassen, so ist sie verschwunden, sie ist gestaltlos geworden. Ich sehe die Menschen auf der Erde, schwarze, weiße, braune und gelbe, auf Kontinente verteilt, verschiedene

Sprachen redend, von verſchiedener Art, von verſchiedener Entwicklung, durch Welten innerlich voneinander getrennt und äußerlich verbunden nur durch die Bedürfniſſe der ſich vermehrenden und um ſich greifenden Menſchenmaſſen. Ich ſehe Raſſen als Einheiten in dem Menſchengewirr, Völker und Nationen, — aber eine Menſchheit ſehe ich nicht. Ich vermag auch nicht, da die Menſchheit ja doch keine unteilbare, ſondern eine teilbare, alſo zuſammengeſetzte Einheit bilden müßte, einen Teil von ihr zu erblicken. Das wäre nur in dem Sinne möglich, wie ein Apfelbaum ein Teil der Geſamtbaumheit und ſämtliche Apfelbäume eine obere Teileinheit bilden. So kann ich als Kollektivbegriff auch von einer Menſchheit ſprechen. Die Menſchheit iſt wegen ihrer Unfaßbarkeit und Unvorſtellbarkeit viel beſſer daran als der Einzelmenſch. Denn von dieſem können wir nicht reden, ohne ihn uns vorzuſtellen, die Vorſtellung aber iſt immer die von einem ganz beſtimmten Menſchen, einer ganz beſtimmten Menſchenart. Es gibt (abgeſehen von der

allgemeinſten zoologiſchen Beſtimmung) keinen Menſchen an ſich, keinen denaturierten Menſchen als kleinſten Teil des Ganzen einer Menſchheit.

Als Lebensgrundſatz vertretbar ſcheint der Standpunkt: widme ich mich einem Teile der Menſchenmaſſen, unter denen ich die Menſchheit verſtehe, ſo nütze ich dem Ganzen. Das wäre richtig, wenn es ein Ganzes gäbe, und wenn die Vernunft uns darauf hinwieſe, daß dieſes Ganze — was kein Ganzes iſt — ein ſelbſtverſtändliches Ziel für die Kräfte des Einzelnen wäre. Mit ſolchen Anſchauungen nähern ſich gerade unſere Modernen, ohne es zu wiſſen, einer durch und durch teleologiſchen Anſchauung. Aber ſelbſt alles zugegeben: iſt es denn einerlei, welchem Teil dieſer Menſchheit ich mich widme? Dadurch, daß ich „Menſchheit" ſage, trägt mich doch kein Zaubermantel außerhalb von Raum und Zeit. Es iſt vielleicht ein Gegengewicht gegen den ſonſt ſyſtematiſchen und bureaukratiſchen Sinn des Deutſchen, gegen ſeine hohe Achtung von den Etappen des Inſtanzenweges, daß er irgend etwas haben

muß, etwas „ganz Großes", ganz Gestaltloses, das zugleich unendlich nahe und unendlich entfernt scheint und ein „vormärzliches" Gepräge hat.

Unsere Großeltern und Urgroßeltern schwelgten im Weltbürgertum, ein sehr lehrreiches Wort, dieses Weltbürgertum. Sage ich „Welt", und denke ich „Welt", so bin ich die Mikrobe auf der Kugel, die sich durch den endlosen Raum wälzt. Sage und denke ich „Bürger", so ist mein Selbstgefühl unendlich erhöht, außerdem bin ich dann ein politisches Wesen, das unter äußerem und innerem Schutz stolz und unzufrieden in einem Lande lebt, sich nach Gesetzen mehr oder minder unwillig richtet und Steuern zahlt, damit das systematische Zusammenleben möglich ist. Der „Welt-Bürger" ist also ein undenkbares Monstrum, zusammengeschustert aus Anschauungen zweier ganz verschiedener Standpunkte und in sich unmöglicher als die Chimaira; die beiden Anschauungen wohnen im selben Menschen, sehen aber nach zwei verschiedenen Seiten und können deshalb niemals einen einzigen Begriff erfüllen.

Aber wegen dieſer Unklarheit iſt der Weltbürger wohl heute noch ſo beliebt bei uns. Er wird ſogar als höchſter Ausdruck der Kultur angeſehen. Je größer die Unklarheit, deſto mehr läßt ſich „dabei denken" und deſto beſſer damit arbeiten. Freilich, als kleines Einzelweſen auf der Kugel wollen ſich die Weltbürger unſerer Zeit nicht fühlen, ſie denken gar nicht daran, leben wir doch im Zeitalter der Perſönlichkeit und dem „der dem Menſchen dienſtbar gemachten Naturkräfte". Unſere Urgroßeltern dachten anders und einfacher. Sie glaubten auch an eine göttliche Idee der Menſchheit, ſie hofften auf das tauſendjährige Reich, und hatten längſt den Glauben, ja teilweiſe das Gefühl dafür verloren, daß die Deutſchen etwas anderes wären als einige Millionen von Einzelweſen, die zufällig auf demſelben Areal geboren ſeien. Die Menſchheitsphraſe hat es damals auch in andern Ländern gegeben, aber da nutzte ſie der Staat oder der Herrſcher für ſich aus, während der Deutſche ihr verzückt folgte, wie die Könige aus dem Morgenlande dem Stern.

Daß die Phraſe an und für ſich nicht zu ſchaden braucht, ſieht man an Friedrich dem Großen. Die „humanité“ ſpielt in allem, was er geſchrieben hat, eine bedeutende Rolle; was er wollte und tat, galt aber ſeinem Preußen.

In der Jugend geht es manchem ſo, daß er hofft und deshalb glaubt, notwendige, natürliche Entwicklungsetappen überſpringen zu können. Kant und auch Bismarck haben ſich — unter verſchiedener Beziehung — des Bildes von einem Wanderer bedient, der Gebirgsgegenden bisher nicht kannte und nun in einer ſolchen einen Berg vor ſich ſieht. Groß und deutlich ſteht er da und ſcheint mit wenig Mühe in kurzer Zeit erreichbar. Der Verſuch erſt zeigt dem Wanderer die Schluchten und Flüſſe, die zwiſchen ihm und ſeinem Ziele liegen. Eine gewiſſe Ähnlichkeit beſteht bei den Menſchheitsenthuſiaſten, freilich mit dem großen Unterſchied, daß der Menſchheitsbegriff nichts Wirkliches deckt. Und wenn er es ſelbſt täte, ſo wäre der einzige Weg, ſich an ihn heranzuarbeiten, daß dieſe Arbeit in natür-

licher Entwicklung und Stufenfolge vor sich ginge.

Für jenen alten deutschen und in seiner Art reinen und aufrichtigen Kosmopolitismus hat unsere Zeit einen Wechselbalg untergeschoben: den Internationalismus. Er hat für seine Propheten und Anhänger den großen praktischen Vorteil, daß er tatsächlich etwas Greifbares ist. Die Entwicklung aller Verkehrsmittel und der Technik in jedem Sinne, das Anwachsen der Bevölkerungen in geographisch und durch gegenseitige Nachbarschaft engbegrenzten Bevölkerungen, der daraus sich ergebende Kampf ums Dasein im Großen hat eine Extensität und Intensität des internationalen Verkehrs geschaffen, wie sie früher nicht denkbar war. Hier, so wird gesagt, befindet sich die zunächst zu erstrebende und erreichbare Etappe auf dem Wege zum Menschheitsideal: die bisherigen engen Schranken zwischen den führenden Nationen müssen niedergelegt werden, und das ist jetzt tatsächlich möglich. Dann hören die Kriege auf, kurz, es tritt jener Zustand ein, welchen

ich nicht näher zu ſkizzieren brauche. Ein großer Teil der Deutſchen trägt noch als Erbteil das Weltbürgertum in ſich und findet das ſehr einleuchtend und deshalb das einzige Ziel, welches eines Kulturmenſchen mit durchgebildeter Weltanſchauung würdig ſei. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß der ſozialiſtiſche Gedanke und die Internationalität der Sozialdemokratie von großem Einfluß auf dieſe Entwicklung der Meinungen geworden iſt. Und daran ändert auch bis jetzt noch nichts die Tatſache, daß nur die deutſche Sozialdemokratie und die der kleinen einflußloſen Staaten ernſthaft auf der Internationalität fußen und an ſie glauben.

Das iſt alles Erbteil aus jener Zeit, wo der Deutſche aus der unerquicklichen Wirklichkeit ſeines öffentlichen Lebens, die er für hoffnungslos hielt, ſich in das Reich der Phantaſie und der Phantaſtik flüchtete. Ein recht eindrucksvolles Beiſpiel gibt unſer „deutſcheſter Dichter" Schiller. Er ſchrieb an ſeinen Freund Körner:

„Wir Neueren haben ein Intereſſe in unſerer

Gewalt, das kein Grieche und kein Römer gekannt hat und dem das vaterländiſche Intereſſe bei weitem nicht beikommt. Das letzte iſt überhaupt nur für unreife Nationen wichtig, für die Jugend der Welt. Ein ganz anderes Intereſſe iſt es, jede merkwürdige Begebenheit, die mit Menſchen vorging, dem Menſchen als wichtig darzuſtellen. Es iſt ein armſeliges, kleinliches Ideal, für eine Nation zu ſchreiben; einem philoſophiſchen Geiſte iſt dieſe Grenze durchaus unerträglich. Dieſer kann bei einer ſo wandelbaren zufälligen und willkürlichen Form der Menſchheit, bei einem Fragmente (und was iſt die wichtigſte Nation anders) nicht ſtille ſtehen. Er kann ſich nicht weiter dafür erwärmen, als ſoweit ihm dieſe Nation oder nationale Begebenheit als Bedingung für den Fortſchritt der Gattung wichtig iſt. Iſt eine Geſchichte (von welcher Nation und Zeit ſie auch ſei) dieſer Anwendung fähig, kann ſie an die Gattung angeſchloſſen werden, ſo hat ſie alle Requiſiten unter der Hand des Philoſophen intereſſant zu werden, und dieſes Intereſſe kann jeder Verzierung entbehren."

Charakteriſtiſch ſind dieſe Sätze, vor allem für den Standpunkt deſſen, der ſie ſchrieb, als Weltbetrachters. Unter „Gattung“ verſteht Schiller das „Menſchengeſchlecht“ als Ganzes. Man kann verſtehen, ja, es iſt zweifellos richtig, wenn er ſagt, der Philoſoph, — wir ſetzen wohl richtiger „auch der Dichterphiloſoph“ — müſſe über die Nation hinausſehen und Stellung zu dem nehmen, was er da unter der Idee eines Ganzen in ſeinem inneren Auge vereinigt. Ja, wir können noch weiter mit ihm gehen und von ſeinem Standpunkt zugeben, daß der Dichter ſich nicht für eine Nation zu erwärmen vermöge, die ihm nicht unter dem Geſichtspunkt des „Ganzen“ wichtig erſcheine. Der ſchwache Punkt, oder vielmehr die Lücke, in Schillers Beweisführung liegt im Fehlen eines Verſtändniſſes für die grundlegende Wichtigkeit der Nation, ob man ſie nun für ſich nimmt oder ſelbſt in einen Zuſammenhang mit einem imaginären Ganzen bringt. Er führt die Griechen und Römer an, die nur ſich ſelbſt und außerdem „Barbaren“ kannten. Ihre großen und

führenden Geiſter waren bedingt und erwuchſen durch die Blüte der Nation als ſolche. Als ſie verfallen war, hörte auch ihre Produktionskraft auf. Freilich war jene Blüte auf dem fruchtbaren Boden nationalen Gedeihens eine ſo reiche geweſen, daß man heute noch von ihr zehrt, wo die Nationen längſt vergangen ſind, aber das ändert nichts an der unwiderleglichen Tatſache, daß die Nation es war, welche den anderen Menſchen und Völkern gab und gibt. Schiller glaubt — nach ſeinen Worten: daß (zu ſeiner Zeit) Deutſchland keine unreife Nation mehr ſei —, daß die Jugend der Menſchheit weit hinter ihm lag. Wäre dem ſo geweſen, hätten die Deutſchen ſich damals nicht im Zuſtand der Jugend befunden, ſo würde die deutſche Erde die Träger unſerer klaſſiſchen Blüte nicht hervorgebracht haben. Ihr folgte mit natürlicher Notwendigkeit der nationale Gedanke und die nationale Erhebung aus den Jahren jener geiſtigen Blüte. Das deutſche Volk war jung, und nur infolgedeſſen beſaß es die ſchöpferiſche Kraft, erſt nach innen und dann

nach außen. Der Hiſtoriker Schiller iſt ſich über das Rückgrat der geſchichtlichen Ereigniſſe und Folgen nicht klar geweſen. Hätte er länger gelebt, ſo würde er vielleicht eine ähnliche Wandlung wie der Philoſoph Fichte durchgemacht haben. Dieſem hat ſein krankhaftes Überbietenwollen Kants keinen dauernden Platz unter den führenden Denkern geſichert, aber was er für die Nation ſpäter als Mann wurde, wird ewig leben. Und um mit Schiller zu ſprechen: Fichte hat das „für die Menſchheit getan", weil er es für die Nation tat und die Nation als grundlegende Vorbedingung, als Lebensbedingung alles andern anerkannte oder fühlte. Goethe, dem Vaterlandsloſigkeit vorgeworfen wird, war Gegner ſogar des Internationalismus und meinte: ein gegenſeitiges Vermiſchen der Völker bedeute nur einen Menſchheitsbrei und ſei nicht zu wünſchen. Die Nationen ſollten lernen, einander zu dulden, wenn ſie ſich auch nicht lieben könnten. Und das werde am ſicherſten erreicht werden: „wenn man das Beſondere der einzelnen Menſchen und Völkerſchaften auf ſich be-

ruhen läßt, bei der Uberzeugung jedoch, daß das wahrhaft Verdienstvolle sich dadurch auszeichnet, daß es der ganzen Menschheit angehört." Das ist ungefähr der Standpunkt, den heute die in Deutschland von ihren internationalen Gegnern als Nationalisten und Chauvinisten Bezeichneten einnehmen. Auch sie stehen auf dem Standpunkt, daß die Entwicklung des „Besonderen" des Volks oder der Nation, wenn sie anders entwicklungsfähig ist, gewahrt und gehegt werden muß. Die Mittel, um dies durchzuführen, mögen wechseln und müssen den Gefahren angepaßt werden, welche von außen und von innen der Wahrung des „Besonderen" drohen. Bisher hat das englische Volk diesen Gedanken am reinsten durchgeführt und sein „Besonderes" nicht nur erhalten, sondern auch derart nach außen entwickelt, daß sein Einfluß auf der ganzen Erde zu einem beispiellosen geworden ist. Und wie schrankenlos bewunderten gerade die deutschen Dichterkosmopoliten vor hundert Jahren England!

In den zwei bekannten Epigrammen verhöhnt

Schiller mit Recht die Leute, welche glauben, die Welt könne durch Philoſophie und Moral zuſammengehalten und gelenkt werden. Zieht man die Folgen aus den Sätzen an Körner — die er freilich in ſpäteren Jahren wohl weſentlich gemildert haben würde — ſo kommt ein Widerſpruch heraus, denn wenn Schiller die überaus materiellen Grundlagen des menſchlichen Lebens als notwendig beſtehend erkannte, dann mußte er folgerichtig würdigen, daß die Nation, das Volk, die Raſſe kein zufälliges Gebilde iſt, ſondern eine organiſche Form der Natur, die ſich erhalten will, ſolange ſie Lebenskraft hat und wie jede organiſche Form Geſchloſſenheit und Abgeſchloſſenheit prototypiſch darſtellt; daß endlich die Kräfte einer Nation und die der Einzelnen letzten Endes einander gegenſeitig bedingen. Der Einzelne kann der Nation geben, er ſelbſt iſt aber ihr Produkt, ſeine Leiſtung hat Zinſen darzuſtellen, welche zum Kapital der Nation geſchlagen werden.

Der Dichter des Wilhelm Tell und der Jungfrau

von Orleans hielt es für ein armſeliges und kleinliches Ideal, „für eine Nation zu ſchreiben“. Konnte er glauben, daß der örtlich entlegene Stoff den Kreis ſeines Einfluſſes entſprechend erweiterte, abgeſehen vielleicht von dem, immerhin ſehr äußerlichen, Beifall der Schweizer und Franzoſen, daß er jene Gebiete bearbeitet hatte? Goethe gibt mit einer kleinen Selbſtverſpottung die Freude des jungen Autors zu, als er hört, wie die „Welt“ über Werthers Leiden in Entzückung gerät und der Chineſe Lotte und und Werther auf Glas malt. Er hat aber nie daran gezweifelt, daß er nur für die Nation ſchrieb. Er mahnte ſein Volk, die Kräfte nach innen und außen zu wenden: „Da wär' es ein Feſt, Deutſcher mit Deutſchen zu ſein“.

Man muß einen Unterſchied machen. Der Deutſche beſitzt die zweiſchneidige Eigenſchaft der Anpaſſung, Anempfindung und ungemachter, tiefer Nachempfindung in beiſpielloſem Maße. „Für ihn“, und zwar im weiteren Sinne verſtanden, haben große Geiſter und Talente Englands, Frankreichs, Italiens und

Rußlands geſchrieben. Er kann ſie überſetzen, verſteht und fühlt den Dichter. Das Umgekehrte iſt nicht der Fall. Der deutſche Dichter und gar der deutſche Philoſoph ſchreibt nur für den Deutſchen, er mag wollen oder nicht. Seine Bedeutung wird vielleicht auch außen anerkannt, aber wer kennt ihn, als vielleicht einer unter Hunderttauſenden? Die Bedeutung des Dichters aber oder des Philoſophen wird im Auslande (oder, um mit Schiller zu reden, von der Menſchheit), um ſo höher anerkannt, ja danach bemeſſen, wie groß ſein Einfluß auf ſeine Nation war. So werden Dichter und Nation einander wechſelſeitig bald Urſache bald Wirkung in ihren Einflüſſen und ihrer Bedeutung. Je größer der Mann, deſto reiner verkörpert er und deſto vollſtändiger vereinigt er in ſich das Beſte ſeiner Nation, je höher die Nation ſteht, deſto näher kommt ſie jener individuellen Konzentration ihres Wertes, wie ſie ihre ſchöpferiſchen Geiſter darſtellen.

Die Nation, wie wir bis jetzt der Kürze halber geſagt haben, war damals die beinahe ausſchließlich

gebrauchte, oberflächliche Bezeichnung. Wir gehen heute weiter, weil wir eine tiefere Einsicht in das Wesen des Gewordenen und des Werdens gewonnen haben. Die Ereignisse der Geschichte haben Zusammensetzungen hervorgebracht, die sich mit der wörtlichen Bedeutung und dem ursprünglichen Sinn der „Nation" nicht decken. Dieser ursprüngliche Sinn verlangt Deckung von Nation, Volk und Staatswesen. Die gemeinsame Sprache sollte das Bindemittel sein und ist es in einem nicht zu unterschätzenden Grade, aber an sich ein unpolitischer, während „Nation" ein politischer Begriff werden mußte. Aber hier besteht doch eine Einheit, die ebensowenig zufällig ist wie die der Familie. Und fassen wir den Begriff noch weiter, so gelangen wir zur Rasse. Jene Begriffe sind ebensosehr empirischer Natur, wie die ganze Erscheinungswelt, und ebensowenig wie sie erschöpfen sie das Wesen: auch die Rasse hat ihre Metaphysik. Wer lebt, als ein selbst empirisches Wesen, hat ebensowenig Recht, das Empirische zum Gott zu erheben als es zu ver-

meinen. Dem leeren Begriff der Menſchheit nachzujagen, kann zu nichts führen, weil er eben nichts iſt als ein in der Luft ſchwebendes Gedankengebilde. Nennen wir aber das vorhandene Konglomerat der auf der Erde wohnenden Menſchen Menſchheit, ſo zerfliegt im ſelben Augenblick das ſtolze Pſeudoideal „Menſchheit" in nichts. Nicht der Dichter, nicht der Philoſoph, ja kein gebildeter und arbeitender Geiſt kann ſich auf die Grenzen ſeines Landes und ſeiner Sprache beſchränken. Je ſtärker er iſt, deſto weniger wird das ſeine Eigenart beeinträchtigen, im Gegenteil ſie herausarbeiten und bereichern. Deshalb, und trotz allem andern, preiſt man auch Schiller mit Recht als einen eigentlich deutſchen Dichter. Friedrich der Große, deſſen befruchtende Einwirkung auf deutſche Literatur und auf Bewußtwerden der Deutſchheit damals wohl nur Goethes Gerechtigkeitsſinn ganz anerkannte, hat ſich trotz ſeiner Vorliebe für die franzöſiſche Philoſophie der Aufklärung in den Grundfragen nie mit ihr in Einklang bringen können. Sein Briefwechſel

mit D'Alembert zeigt, wie er ſich für die Freiheit des Willens wehrte, die ſein germaniſcher Geiſt nicht entbehren konnte. Die ſehr intereſſante, durch eine Reihe von Briefen ſich hinziehende Streitfrage ſchließt er mit den folgenden Worten ab: „Si vous voulez appeller nécessité ce que j'appelle raison, notre dispute est terminée; mais si vous supposez une nécessité fatale, qui nous fait agir comme des marionettes, j'aurais quelque peine à devenir marionette sur mes vieux jours.“ Er hat das ſichere Gefühl der tranſzendentalen Freiheit, wußte ſich aber nicht genaue Rechenſchaft zu geben. Das hat erſt Kant getan durch die Trennung der beiden Welten.

Die Unfruchtbarkeit eines „Menſchheitsbrei“ iſt keine bloße Behauptung. Die Geſchichte hat ſie unzähligemal bewieſen, und das Ende des römiſchen Reiches bildet wohl das großartigſte Beiſpiel, und zwar nicht nur davon, ſondern auch von der zeitlichen Unhaltbarkeit dieſes Breies als eines ſtabilen Zuſtandes. Er bedeutet immer eine akute Schwäche. Solange ſtärkere organiſch geſchloſſene Völkerge-

bilde vorhanden ſind, werden dieſe ſich nach dem Geſetz des geringſten Widerſtandes vordringend ausdehnen. Nehmen ſie an und laſſen ſie ſich befruchten von dem, was die Teile jenes Konglomerats mittelbar gezeugt hatten, als ſie ſelbſt noch geſchloſſen und lebenskräftig waren, ſo iſt das nur ein Beweis für unſere anfängliche Behauptung. Umgekehrt zeigt die Geſchichte auch das Bild, wie Teile lebenskräftiger Völker abgelebte befruchteten, aber ſelbſt untergingen, weil ſie nicht genügende Kraft beſaßen, um ihre Geſchloſſenheit zu bewahren. Die Befruchtung konnten ſie, nachdem ſie ganz aufgeſogen waren, nicht mehr bewähren und nur von kurzer Blüte gibt die Geſchichte Kunde; ich denke an die Germanen in Oberitalien, in Spanien und Afrika. Eben damit hängt es auch zuſammen, daß ein Staatsweſen mit fremdartigen Beſtandteilen in ſich alle Kräfte anſpannen muß, um ſie aufzuſaugen, zu eliminieren, oder zum mindeſten übergreifende Wirkungen auszuſchließen. Das iſt immer Lebensfrage oder kann dazu werden.

Ohne also im mindesten das eigentlich politische Gebiet berührt zu haben, zeigen diese Überlegungen, daß der Internationalismus in seinen praktischen Konsequenzen zur Auflösung, mit vorhergehendem Schwächezustande, desjenigen Volks und derjenigen Nation führen muß, daß ihn zielbewußt betreibt oder ihm zugänglich ist. Man braucht aber gar nicht die Nation als Beispiel zu nehmen, der einzelne Mensch beweist dasselbe. Ich sagte schon in anderer Verbindung, daß es den „absoluten", denaturierten Menschen nicht gibt. Wir haben weiter gesehen, daß die größten Männer ohne Ausnahme in denkbarer Reinheit ihr Volkstum oder Rassentum verkörpert haben, mochten sie auch die universale Bildung und die geistigen Schätze des gesamten Erdkreises in sich aufgenommen haben. Und ihre Arbeit, ihr Leben galt, ob sie sich dessen bewußt waren oder nicht, ausschließlich ihrem Volke, denn das allein ist der Geist, der sie begreift und den sie begreifen, weil sie Geist vom selben Geist sind. Die Pflege des Volkstums bedarf also als eine Notwendig-

keit und Selbſtverſtändlichkeit keines Beweiſes. Freilich, wer dieſen Zweck will, muß auch die Mittel wollen. Nimmt er an Mitteln, wie ſie tatſächlich angewandt werden, innerlich Anſtoß, kann er ſie nicht billigen nach ſeiner innerſten Überzeugung, ſo iſt er gleichwohl nicht berechtigt, deshalb den Zweck zu verwerfen; ein Trugſchluß, dem man in Deutſchland heute häufig genug begegnet.

Will man den Grundlagen des Internationalismus in Deutſchland nachgehen, ſo darf das Judentum nicht unerwähnt bleiben. Gerade das Judentum gibt eine ungeheuer eindringliche Lehre für die Dauerhaftigkeit und für die Wirkungsfähigkeit eines kräftigen und bewußten Raſſenwillens. Über alle Länder zerſtreut, ihre Sprache redend, den Nationalitäten angehörend, iſt das Judentum einem bisher unzerriſſenen Netze vergleichbar. Was den einzelnen Völkern Internationalismus bedeutet, das iſt für das internationale Judentum Stärkung ſeines nationalen oder raſſenhaften Zuſammenhanges, und deshalb muß es den Wunſch und Willen haben, daß die Geſchloſſen-

heit der gehäuft wohnenden Nationen geschwächt oder aufgehoben werde, um so die eigne zu stärken und zu festigen. Daß es einzelne Juden gibt, die nicht diese internationalen Bestrebungen haben und versuchen, sich anzupassen, soll nicht bestritten werden, ändert aber nichts an der Tatsache der Tendenz im Ganzen. Ich kann mir selber nicht entfliehen, ich bleibe, was ich bin; wohin ich gehe und was ich anstellen mag. Nicht anders ist es mit meinem Volkstum. Die Zusammengehörigkeit, beruhend auf der gleichen Konstruktion des inneren und des äußeren Menschen, gilt für den Einen wie den Andern, hier und dort.

Nur theoretischer und praktischer Materialismus kann alles das, was der Begriff des Volkstums an Gütern und Schätzen, Zielen und auch unmittelbaren Pflichten, einschließt, geringschätzen und wegwerfen; er tut es auch. So führen uns offen daliegende Tatsachen zu dem wichtigen Schluß, daß gerade die moderne Wissenschaft, sobald sie zur Universalautorität erhoben wird, eine Anschauung hervorbringt, welche

die Kraftquelle aller wirklichen, nämlich ideal gerichteten Kultur verſtopfen will und den Menſchen die Kraft, große Männer hervorzubringen, nimmt, indem ſie die Ideen der Nation, des Volkes nicht kennt, und deshalb auf ihre Vernichtung, wie auf die der äußeren Erſcheinungsform hinarbeitet. Der internationaliſtiſche Brei ſoll an die Stelle treten und unter der Maske der Kultur ſoll Geſchäft und Gehandle als Endziel aller menſchlichen Beſtrebungen ſich durchſetzen. Zugegeben wird das natürlich nicht. Man ſpricht von den „höheren Lebensformen" der Völker, die ſich durch Vermiſchung und gegenſeitige Durchdringung betätigen ſollen, unbeſchadet ihrer Selbſtändigkeit. Das klingt nicht ſchlecht, iſt aber eine Utopie oder eine bewußt falſche Vorſpiegelung. Solange die Menſchen ſind, was ſie ſind, führt ein ſolcher Zuſtand, und zwar mit größter Schnelligkeit, zur Auflöſung der Nation mit ſchwachem Nationalgefühl und noch nicht feſtbegründetem völkiſchen Zuſammenhang, entſprechend einer Stärkung und Konzentration anderer Nationen. Die Internationalität

wird also immer nur ein subjektives Moment sein, objektiv bedeutet sie den Beginn der Auflösung des Volkes, welches an die Internationalität glaubt. Einen Fortschritt hat Zerstörung oder Schwächung organischer Formen und Gestalten noch niemals hervorgebracht und wird es auch niemals tun — unter der Voraussetzung, daß noch natürliche Lebenskraft in ihnen ist.

Der einzelne Internationalist hat entweder keine völkische Eigenart mehr oder seine — ihm aufgepfropfte — „Weltanschauung" zerstört diese Eigenart in ihm, in seinen Nachkommen und in seinen Einflußkreisen. Anstatt, wie er meint, vielseitiger und vollkommener zu werden, verliert er die Wurzeln seiner Kraft und Fruchtbarkeit. Die Mischung aller Farben gibt gesinnungsloses Grau. So hätten wir denn den „denaturierten Menschen" in reiner „Kultur", den Begründer und die Voraussetzung der „Menschheit". Die Natur will aber keine Denaturierten. Sie verschwinden spurlos, ob einzeln oder als umfangreicher Brei. Unser Leben in der

Erſcheinung iſt Werden, Werden iſt Wirken, beides verlangt Wurzeln und Boden.

Die Lehren der modernen Kulturpropheten und die naturaliſtiſche Weltanſchauung führen alſo zur Verneinung des Wirklichen, das da zeugt und wird. Vergöttlichte, noch ſo ſchön maskierte Ichſucht, iſt Unfruchtbarkeit. Auf materialiſtiſcher Grundlage kann jene Sehnſucht nicht erwachſen, von der Platos Diotima ſagte, ſie allein mache das Leben lebenswert.

Die „weltfremden“ Geiſter, Plato und Kant und andre, ſie allein können den Weg zeigen, der das Daſein lebenswert macht. Kants Wort: ich ſolle den andern Menſchen immer als Zweck, nie als Mittel allein anſehen, iſt tief und ſchließt eigentlich alles ein. In das Leben der anſchaulichen Wirklichkeit umgeſetzt, führt es zur Erkenntnis, daß ſeine Betätigung um ſo vollkommener möglich ſein muß, je geringer die Weſensunterſchiede zwiſchen mir und andern ſind, je mehr Gemeinſames wir miteinander haben. Das Leben erſchöpft ſich ja nicht in der Betätigung der allgemein menſchlichen Eigenſchaften der Gerechtig-

keit und des Mitleidens. Sie können und ſollen allen menſchlichen Weſen gegenüber zum Ausdruck kommen. Aber die eigenen Kinder verkommen zu laſſen, um kleinen Armeniern oder Botokuden, meiſt ſehr gegen ihren Geſchmack, chriſtliche Liebe oder höheres Kulturmenſchentum zum Bewußtſein zu bringen, iſt ebenſo töricht und falſch, wie dem eignen Volk Willen und Kräfte zugunſten andrer Völker oder Phraſen zu entziehen. In Wahrheit handelt es ſich da nicht um die Kantiſchen Zweckideen, ſondern um Mittel für den eignen Egoismus oder Drapierung der eignen Eitelkeit und Dummheit.

Iſt uns aber die Idee der „Menſchheit" teuer und unentbehrlich, wie der Schnaps des armen Mannes, dann muß neben ihr die Erkenntnis wohnen: der Menſchheit dient am beſten, wer ſeinem Volk dient.

Wie ſoll ich ſteuerzahlender Kulturbürger meinem Volk denn noch mehr dienen? Durch Überhebung, durch Überſpannung und Vergötterung einer göttlichen und nationalen Pſeudoidee? Das ſind ſo

die Einwürfe der Internationalen und der Abgeklärten.

Der Wege, die nach Rom führen, sind auch hier unzählige, wie die Anlagen und Fähigkeiten des Einzelnen. Wer das „das bist du" zu betätigen versucht, wird finden, daß er dazu nicht nötig hat, größere Menschenmengen zu suchen, als die, welche ihm der Bereich seines Volkes bietet. Drängen ihn daneben Kräfte zu mehr- oder minderweit reichender äußerer Betätigung — wo findet er fruchtbarere Möglichkeit seine Kräfte anzuwenden, ohne in Widerspruch mit der Stimme zu kommen, die aus dem transzendentalen Reiche der Freiheit in sein Bewußtsein dringt?

Sicher sind aber auch Konflikte denkbar. Die eigene Erfahrung läßt mich im folgenden als Beispiel anführen:

Der Wohlstand des deutschen Volkes ist in den letzten dreißig Jahren tropisch gewachsen, und es ist nicht zu verkennen, daß ein großer Teil des Volkes die rasche Hebung der äußeren Lebensverhältnisse nicht hat vertragen können. Wir haben täglich vor

Augen die widerwärtige Fälschung, jene Gleichsetzung von Kultur und Zivilisation und Plutokratie, von Fortschritt und ausschließlichem Streben nach materiellen Gütern. Die Verherrlichung des Amerikanismus, das ist der minderwertigen Eigenschaften des nordamerikanischen Volkes, ist Mode, kurz, es kann nicht bestritten werden, daß das Niedrige zum Leitstern erhoben und gepriesen wird. Wie hat sich der Einzelne dazu zu stellen, wenn er darin die Möglichkeit beginnenden Niedergangs erblickt? Soll er die ganze Entwicklung verurteilen, die diese Erscheinung nach sich zieht, darf er die Kräfte bekämpfen und zu schwächen suchen, deren Arbeit durch Industrie und Handel den Reichtum gemehrt hat und mehrt? Oder aber, hat er das Recht, sich angeekelt zurückzuziehen, um unverletzt zu bleiben? — dies alles darf er nicht, denn der große und tiefe Strom der Entwicklung völkischen Lebens führt zwar in seinen Gewässern die Fäulniskeime mit sich, aber sie machen ihn nicht aus. Er soll uns Deutschen nicht karger fließen, aber wir müssen versuchen ihn zu reinigen. Die

wachſende Lebenskraft des Volkes hat die Entwicklung nach außen hervorgebracht, ſie zurückdämmen zu wollen, wäre nicht nur töricht, ſondern könnte nicht verantwortet werden. Sie in ihrer Richtung zu ändern, kann eine weiſe und kraftvolle Geſetzgebung vielleicht erreichen, nicht durch Erſtickung des Lebenskräftigen, aber indem ſie das Zurückgebliebene fördert, und mit rückſichtsloſer Hand alles zerdrückt, was auflöſend auf die Geſchloſſenheit der Volkseinheit, und trübend auf die Reinheit des nationalen Inhalts zu wirken ſich bemüht.

Damit ergibt ſich auch die Richtung für den Einzelnen, wie klein und bedeutungslos er als Bruchteil des Ganzen ſein mag. Folgt er Polonius' Mahnung, ſo handelt er nach außen und nach innen richtig, und leiſtet ſeinen Volksgenoſſen, ſoviel ſeine Kräfte ihm erlauben. Ob er praktiſch das Richtige trifft, liegt nicht in ſeiner Hand, Erfolg iſt immer ein Geſchenk, und das Netz des Werdens in ſeinem Zuſammenhang und Umfang gleich unüberſehbar. Für das empiriſche Leben hat die Zeit aber empiriſche Wahrheiten

geſchaffen, da aus allgemeinen perſönliche Wahrheiten werden, ſobald man ſie in die unmittelbare Empfindung aufgenommen und in ſich hat verarbeiten können. Eine ſolche Wahrheit iſt die Unanwendbarkeit einer gewaltſamen „Abtötung des Fleiſches“ auf ein blühendes Volk. Das Volk beſteht aus einzelnen Menſchen. In ihnen gilt es, das Feuer metaphyſiſcher Sehnſucht zu entfachen, darin liegt alles eingeſchloſſen.

Der anerzogene oder vererbte, gleichſam mechaniſche Patriotismus darf nicht verachtet, und überſpanntes National- und Volksgefühl nicht verurteilt werden. Man kann nicht von allen höhere Grade und Ergebniſſe innerer Läuterungsprozeſſe erwarten. In engen aber feſten Anſchauungen aufgewachſen zu ſein, kann ein großer Vorteil für das Ganze und Halt für den Einzelnen ſein; er erſpart Zeit und Kräfte. Das Schwinden der Bodenſtändigkeit iſt, ſo betrachtet, entſchieden vom Übel, denn es ſchwächt oder vernichtet nicht nur die Tradition, ſondern ſtellt an den Einzelnen die relativ viel höhere Anforderung, ohne feſtes Eigentum, eigenen „Haus und Herd“ in ſich

die Idee von Volk und Vaterland herzustellen und so hoch zu werten, daß er sie zum Führer seiner irdischen Tätigkeit machen muß. Aber auch der am primitivsten organisierte Stolz auf das eigene Volkstum ist mehr wert, als der „differenzierteste" Bildungsphilister mit dem Etikett der internationalen Kultur, subjektiv und auch objektiv, denn das letzte erwirkt Auflösung, das erste die Stärkung naturgewollter organischer Form. Der eine bedarf nur der Hebung in einer schon vorhandenen Richtung, der zweite völliger Umkehr, wenn er nicht vernichtungswert sein soll. Und in diesem Zusammenhang muß wiederholt werden: wer den Zweck will, muß die Mittel wollen! Nur diese Erkenntnis kann uns befähigen, ohne mit unserem geheimniskündenden inneren Führer in Zwiespalt zu geraten: das eigene Volk als Zweck und andere als Mittel zu behandeln. Der Einzelne kann sich zur Selbstopferung veranlaßt sehen, um sich selber treu zu bleiben; sein Volk zu opfern oder im Wertvollen seines Daseins zu beeinträchtigen und beeinträchtigen zu lassen, ist nie zu

rechtfertigen. Umgekehrt iſt die bewußt gewollte Opferung des eigenen Lebens für das Volkstum und die Erhaltung ſeiner Lebensſtätten die reinſte Lebensäußerung, ſofern Rückſicht auf eigenen materiellen Beſitz nicht dabei in Rede ſteht.

Übereinſtimmung von Welt und Volk im Ich hängt in ihrer Möglichkeit, Tiefe und Reinheit vom Grade der Verachtung ab, den der Menſch als Individuum den materiellen Gütern entgegenbringt. Es iſt nicht möglich ihrer ganz zu entraten, aber ihrem Erwerbe und ihnen zu dienen erniedrigt und führt zum praktiſchen Materialismus, der dem „Volk" ebenſo feindlich iſt, wie dem „Ich" und die Welt des Seins nicht kennt, weil dieſe nur dem nach innen und nach oben gerichteten Auge ſichtbar iſt.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Die Zeit 1
Die Freiheit 23
„Fortschritt" und Weltanschauung 38
Das Richtmaß 50
Gnade und Pflicht 66
„Streben nach Glück?" 82
Wie dich selbst 98
Der Tod als Gipfel 115
Der Weg von innen nach außen 130

Der Werdandibund

(Nr. 737 des Vereinsregisters Berlin-Mitte)

Die Mitgliedschaft kann während des ganzen Jahres erworben werden. Erschienenes wird nachgeliefert. Das Vereinsjahr beginnt am 1. Januar.

Die Mitgliedschaft ist bei der

Geschäftsstelle Berlin-Friedenau, Kaiserallee 108

oder durch die **Geschäftsstelle Leipzig, Keilstraße 6**

zu beantragen. Ein besonderes Eintrittsgeld wird nicht erhoben.

Der Jahresbeitrag ist für ordentliche Mitglieder Liste A: M. 16.—, für ordentliche Mitglieder Liste B: halbjährlich M. 3.—.

Die Mitglieder Liste A erhalten während des Jahres abwechselnd sechs Bücher von dem Umfange des vorliegenden und sechs Hefte der Zeitschrift „Werdandi".

Die Mitglieder Liste B erhalten in jedem zweiten Monat ein Heft der Zeitschrift „Werdandi".

In mehreren Städten bestehen bereits besondere Werdandikreise aller daselbst ansässigen ordentlichen Mitglieder. Diese Kreise veranstalten im Geiste des Werdandigedankens Kunstabende, Vorträge, Wanderungen, Atelierbesichtigungen, Aufführungen usw., auch unterstützen sie das Schrifttum des Bundes.

Alle Ämter des Bundes sind unbesoldete Ehrenämter. Die Berufung eines Mitgliedes in den ständigen Rat wird vom Vorstande vollzogen.

Wer einen einmaligen Beitrag von M. 1000 zahlt, ist von allen weiteren Beiträgen befreit und wird in der Liste als Gönner geführt; wer jährlich M. 100 leistet, wird als Förderer aufgeführt.

Kein Mitglied des Bundes haftet über den einmal gezahlten Beitrag hinaus für die Unternehmungen des Bundes. Der Austritt kann nur zum 1. Januar jeden Jahres erfolgen, wenn spätestens ein Vierteljahr vorher eine dahingehende schriftliche Erklärung bei der Geschäftsstelle erfolgte.

Die Ausdruckskunst der Bühne

Grundriß und Bausteine zum neuen Theater von Dr. Artur Kutscher

In Ganzleinen gebunden 2 M. 224 Seiten.

Dieses Buch sollte ursprünglich in der Reihe der „Werdandi-Bücher" erscheinen, der Verfasser konnte aber die vom Schriftausschusse des Werdandibundes verlangten Textänderungen mit seinen Ansichten nicht in Einklang bringen, worauf das Buch infolge gütlicher Vereinbarung in unserem Verlage gesondert zur Ausgabe gelangte. Ausstattung und Druck ist wie bei den Werdandibüchern.

Fritz Eckardt Verlag G. m. b. H., Leipzig